

Santas e Históricas: a neurose mística na neo-hagiografia naturalista

PALAVRAS-CHAVE: histeria, misticismo, Naturalismo, Abel Botelho, Teixeira de Queirós.

KEYWORDS: hysteria, mysticism, Naturalism, Abel Botelho, Teixeira de Queirós.

“La sainteté consiste à devenir ce que nous sommes.”

PIERRE BLANCHARD, *Sainteté aujourd’hui*

1. Em 1907, na dissertação intitulada *A Doença da Santidade (Ensaio psychopathologico sobre o misticismo de forma religiosa)* que apresenta à Escola Médico-Cirúrgica do Porto, Manuel Laranjeira, numa sondagem confluyente de misticismo e medicina, propõe-se examinar o estado psicopatológico que designa como “psiconevrose da virtude” (Laranjeira, 1907: 1). Privilegiando o estudo do êxtase místico como sua expressão paroxística, o autor sustenta que ele constitui “[...] um symptoma psycho-somatico que pode surgir na doença da santidade [...] por detraz do qual o mystico se defende contra os soffrimentos de sua enfermidade. Porque, em summa, pode dizer-se como corollario: a santidade é uma doença, e o extase — a sua therapeutica” (*ibid.*: 92). Nesta dissecação da fisionomia patológica do êxtase, não estava desacompanhado: insistindo no lugar nodal que, no temperamento místico, definido como “tendência exaggerada para a virtude” (*ibid.*: 21), ocupa a ancestralidade aberrante, tipificando a diversidade manifestativa da perturbação, oscilante “entre uma extrema anesthesia e uma extrema hypersthesia” (*ibid.*: 50) e esclarecendo a relação de contiguidade, mas não de determinismo recíproco, entre delírio místico e histeria¹, o retrato clínico que da monomania religiosa traça Manuel Laranjeira

¹ Sem subscrever uma relação de estreita causalidade entre misticismo e histeria e ressaltando, por isso, a possibilidade de um diagnóstico diferencial, Manuel Laranjeira não deixa de reconhecer que a influência recíproca de ambos os fenómenos pode produzir um “estado complexo, hystero-mystico”, argumentando: “As relacoens do mysticismo com a hysteria são ainda hoje objecto de largas discussões e o accordo está longe ainda de estabelecer-se. [...] Que a hysteria possa de direito apropriar-se de muitos delírios religiosos, como cousas exclusivamente suas, é o que os factos demonstram como sendo uma verdade incontestável. Que a hysteria não basta para explicar o mysticismo, é o que os factos demonstram egualmente d’uma maneira indubitável.”; “1º- Hysteria e mysticismo não

participa de uma nítida tendência finissecular para a “medicalização do sagrado” (Curado, 2010)² que um retardatário naturalismo, já tingido de decepção decadentista, difundirá como irrecusável *cliché* psiquiátrico³. Por outro lado, ao sublinhar que, no seu alarde psicossensorial, o fenómeno extático denuncia, na realidade, “tendências fundamentaes na estrutura mental e affectiva do mystico, entre as quais avulta a tendência ao gozo orgânico” (*ibid.*: 4), implica-se

.....
 estão ligados por uma relação de causa e effecto. Podem existir separadamente, como entidades isoladas. N’este caso, o diagnostico differencial é possível: um delírio de forma religiosa, mas exclusivamente hysterico, é um episodio abortivo, transitório, sem consequências; um delírio mystico é coherente, continuo, e faz parte integrante d’uma systematisação com génese e evolução proprias; 2º – Hysteria e mysticismo podem coexistir e exercer uma influencia reciproca. N’este caso o diagnostico differencial é por vezes impossivel, visto que d’essa coexistência e d’essa interfluencia pode resultar um estado complexo, hystero-mystico, onde é impossivel destrinçar o que ha de próprio á hysteria e ao misticismo” (Laranjeira, 1907: 59, 63-64).

² O debate oitocentista entre Medicina e Religião é indissociável da emergência de um renovado paradigma epistemológico, polarizado em torno do positivismo-cientismo triunfante e pontuado por reiteradas investidas anticlericais, o que explica que “o campo de batalha em que aconteceu o choque entre a Medicina e a religião durante o século XIX [tenha sido] o da vida mental” (Curado, 2010: 5). No estudo que dedica à “medicalização do sagrado”, Manuel Curado salienta que “durante o século XIX, existiram teses de Medicina cujo assunto era a experiência religiosa. O caso da naturalização da experiência religiosa e, em particular, o da medicalização dessa experiência testemunha uma confiança assoberbada no poder da razão e da ciência” (*ibid.*: 5). Observa ainda o mesmo autor que “apesar de o número de obras ser circunscrito, muitos são os aspectos da religião que esses médicos abordaram, nomeadamente a alma, os milagres, a experiência religiosa, os fenómenos místicos, os mitos religiosos sobre a origem do mundo, as relações entre a sexualidade e o êxtase místico, etc.” (*ibid.*: 6). Também Luís Machado de Abreu destaca, entre as diferentes estratégias persuasivas mais insistentemente dinamizadas pelo discurso do anticlericalismo português (1850-1926), uma que se apoia em argumentos de natureza terapêutica: “Há também, em bastantes textos, um tipo de argumento a que chamaremos argumento terapêutico. Encontrámo-lo, por exemplo, em autores como Júlio de Matos, Miguel Bombarda e Teófilo Braga. Na qualidade de médicos, os dois primeiros inscrevem o comportamento religioso na esfera das patologias, falando a esse propósito de «monomania religiosa». Júlio de Matos apresenta no seu Manual das Doenças Mentais as duas formas que a «loucura religiosa» pode revestir: a «demonomania» e a «teomania». A demonomania é uma forma depressiva e melancólica que se traduz como delírio parcial dos que se julgam condenados ao inferno e possuídos por forças demoníacas. A teomania é uma patologia expansiva ou maníaca dominada por sentimentos opostos; o doente vive em íntima felicidade, e considera-se em comunhão total com Deus, com O qual se identifica. Em ambos os casos, são remotas as possibilidades de cura” (Abreu, 2004a: 65). Como se sublinha ainda, a propósito da obra de Júlio de Matos, a impregnação do discurso anticlerical pela filosofia positiva concorre para a interpretação do “comportamento religioso entendido como patologia psíquica”: “Júlio de Matos encontra nas crenças religiosas um movimento contrário à marcha natural do espírito humano para a positividade, a ponto de admitir que, ao converterem-se em preocupação dominante, «elas preparam a loucura, quando não são mesmo uma denúncia da sua existência». Neste contexto nosológico, a vivência religiosa chega ao ponto de se ver assimilada a factor de perturbação psíquica catalogada no grupo dos delírios. Em carta de 1879 dirigida a Teófilo Braga, Júlio de Matos entendia que «todas as convicções erradas, todas as aberrações da crença ou de objectivação, não sensoriais, são consideradas formas de delírio e não alucinações». A dedução óbvia de tais prevenções leva naturalmente a ver no clero e nos educadores da consciência religiosa propagadores de obscurantismo e disseminadores de loucura generalizada” (Abreu, 2004b: 109).

³ Como refere Maria Helena Santana, “Vistas como derivação do instinto afectivo (a face feminina), ou como exacerbação nervosa próxima da mania (no masculino), as paixões religiosas são decididamente remetidas para o domínio da patologia” (Santana, 2007: 294).

a relação consubstancial de “erotomania divina” (*ibid.*: 36), histeria e natureza feminina, aliás abonada pelas influentes investigações que, desde 1862 e sob a égide de Charcot, os *médicins aliénistes* vinham a desenvolver no hospício parisiense de Salpêtrière.

2. Na realidade, como argumenta no admirável estudo que consagrou à *histeria santa* Cristina Mazzoni, as inflexões do discurso médico em torno da histeria terão que ser lidas à contraluz das manifestações históricas do misticismo feminino. Coligando loucura e experiência religiosa, a ressonante fortuna finissecular do “mito psicofisiológico” (Santana, 2007: 276) da histeria ilustra, a meio caminho entre o altar e o hospício, a solução de continuidade periodológica entre naturalismo e decadentismo. O enigmático estatuto nosológico da doença, aliado à sua natureza ostensivamente sexuada⁴, converteram-na tanto em território de assíduo escrutínio médico, como em espaço de investimento simbólico-imaginário. As conjecturas em torno da sua etiologia e da sua linguagem sintomatológica, substanciadas pelo zelo exploratório de Charcot – verdadeiro “Napoleão da neurose” (Walusinski, 2013: 36-37) – e seus discípulos, não deixavam de consolidar estereótipos de gênero, de acordo com os quais a mulher era, por disposição temperamental, especialmente propensa à histeria, uma vez que “o útero e o sistema nervoso determinariam estreitamente as manifestações da sensibilidade feminina” (Jesus, 1997: 408). Assim, a codificação essencialista de uma gramática de regulação social e simbólica do feminino é, sobretudo a partir da segunda metade do século XIX, indissociável do dispositivo estratégico que Michel Foucault descreveu como a “histerização do corpo da mulher” (Foucault, 1988: 99)⁵. Virgem ou prostituta, ela arrasta,

⁴ Embora, em finais do século XIX, fosse já incontroversa a existência de histeria masculina, a doença esteve, desde a sua origem, indissolúvelmente ligada ao destino biológico da mulher. A este propósito, nota Elaine Showalter que “doctors have tended to favor arguments from biology that link hysteria with femaleness: «Women are prone to hysteria because of something fundamental in their nature, something innate, fixed or given that obviously requires interaction with environmental forces to become manifest but is still a primary and irremediable fate for the human female». «As a general rule», wrote the French physician Auguste Fabre in 1883, «all women are hysterical and [...] every woman carries with her the seeds of hysteria. Hysteria, before being an illness, is a temperament, and what constitutes the temperament of a woman is rudimentary hysteria». The hysterical seizure, grande hystérie, was regarded as an acting out of female sexual experience, a «spasm of hyper-femininity, mimicking [...] both childbirth and the female orgasm” (Showalter, 1993: 286-287). A associação da histeria ao temperamento feminino é também acentuada por Maria Saraiva de Jesus: “O sistema nervoso seria, assim, o elemento do corpo mais atingido pela degenerescência da raça, e a mulher, definida pelo temperamento nervoso, é vista como a vítima por excelência das nevroses, entre elas a histeria. Esta ideia é transmitida por um adágio comum na 2ª metade do século XIX: *Hysteria solis feminis propria est*. Segundo o doutor Grasset, no famoso *Dictionnaire Encyclopédique des Sciences Médicales* (1889), a histeria é «l'exagération du sentiment féminin devenu névrose». A histeria é, assim, associada à mulher, numa oscilação entre o que lhe é considerado «normal», porque próprio do «temperamento» feminino, e o que já é «exagero», «anormal». A «anormalidade» torna-se, portanto, numa específica «normalidade», porque está dentro dos parâmetros do horizonte de expectativas referente à mulher” (Jesus, 1998: 21).

⁵ Foucault descreve, nos seguintes termos, o dispositivo que designa como histerização do corpo da mulher: “tríplice processo pelo qual o corpo da mulher foi analisado – qualificado e desqualificado – como corpo integralmente saturado de sexualidade; pelo qual, este corpo foi integrado, sob o efeito de uma patologia que lhe

portanto, o fardo filogenético de uma natureza hiperssexualizada que apenas poderá cumprir-se salubrememente na maternidade: qualquer desvio deste ancestral *fatum* reprodutivo é, assim, suscetível de precipitá-la no abismo da degeneração histórica, irmanando, num destino ironicamente coincidente, a lúbrica e a santa⁶.

Produto de uma lesão fantasmática, enfermidade do espírito eloquentemente inscrita no corpo⁷, a histeria torna-se endêmica no fim-de-século europeu, ao ponto de Elaine Showalter cognominar o período que medeia entre 1870 e a Primeira Guerra Mundial como a “idade de ouro da histeria” (Mazzoni, 1996: 2; Showalter, 1996). A etiologia sexual do mal histórico, confinante tanto com a ninfomania, como, no polo diametralmente oposto, com a abstinência, torna-se consensual, depois de, em 1895, Freud e Breuer terem dado à estampa os seus *Estudos sobre a histeria*, onde ela surge expressamente associada à repressão traumática do desejo ou, mais genericamente, ao recalçamento erótico ditado por uma patogénica sexofobia cristã⁸. Embora Charcot se esquivasse à admissão confessa da origem sexual da histeria⁹, ela parece tacitamente pressuposta pelas sistemáticas pesquisas de “medicina

seria intrínseca, no campo das práticas médicas; pelo qual, enfim, foi posto em comunicação orgânica com o corpo social (cuja fecundidade regulada deve ser elemento substancial e funcional) e com a vida das crianças (que produz e deve garantir, através de uma responsabilidade bológico-moral que dura todo o período da educação): a Mãe com sua imagem em negativo que é a «mulher nervosa», constitui a forma mais visível desta histerização” (Foucault, 1988: 99).

⁶ Como, a propósito dos códigos estético-ideológicos transicionais que conformam a obra de Abel Botelho refere Maria Saraiva de Jesus, “esta concepção da Natureza como força determinante do corpo e do destino humanos, conjugando a fisiologia com a metafísica, afasta-se da filosofia positivista que enformava as obras naturalistas e encontra eco nas frentes fatalistas da sensibilidade decadentista de finais do século XIX” (Jesus, 1998: 119).

⁷ Não é de estranhar que, em contexto naturalista-decadentista, a histeria ocupe uma zona de indecidibilidade liminar entre corpo e espírito e se sublinhe a semiologia predominantemente psicossomática da perturbação. Como justamente esclarece Cristina Mazzoni, no diagnóstico finissecular do mal histórico, “the spirit becomes an extension of the body, becomes contingent on the movements and the changes that occur at the somatic level. [...] the spirit is a category that, paradoxical as it may seem, can and indeed should be known through its bodily manifestations alone” (Mazzoni, 1993: 62).

⁸ “If, as Freud argued, hysteria was the somatization of repressed sexual wishes and fantasies, then the social and cultural factors which encouraged and enforced the relegation to unconsciousness of these highly charged mental contents also encouraged the spread of the disease. Freud lumped these factors together under the heading of «‘civilized’ sexual morality». By this he meant the ethic which placed work and «getting ahead in life» before pleasure, which prescribed sexual abstinence before marriage and countenanced only male deviation from this norm, and which held that a «proper» woman was effortlessly chaste, lacking in curiosity about sexual matters, and utterly unconcerned with her own sexual satisfaction. More recently, a historian studying nineteenth-century American middle-class women has proposed that the contradiction between the relentless stress of their domestic life and the prevailing feminine ideal of frailty, docility, and subordination to men made the «flight into illness» through hysteria an appealing form of indirect dissent, a way of entering covertly into a power struggle with the male world: the symptoms of hysteria, really parodies of femininity, enabled women to take to their beds, thus defeating both their husbands, whose households they left unattended, and their male physicians, whose remedies they showed to be inefficacious” (Goldstein, 1982: 212).

⁹ “Similarly, in «La foi qui guérit» (an article prompted, like Émile Zola’s *Lourdes*, and Huysmans *Foules de Lourdes*, by the miraculous healings that followed the Virgin Mary’s apparitions to the peasant girl Bernardette

retrospectiva”¹⁰ que irá desenvolver em torno da doença da santidade, de que o diagnóstico lapidar de Francisco de Assis e Teresa de Jesus como “hystériques indéniables”¹¹ constituirá o corolário, ou pelo reexame científico, e por consequência dessacralizante, do fenómeno de *faith-healing*. A esta patologização do êxtase místico, em resultado da qual a carmelita de Ávila é proclamada como patrona da histeria¹², não é alheia a disseminação de um pietismo popular polarizado em novos lugares de culto – de que a feira de milagres de Lourdes constitui, porventura, o mais afamado – e as múltiplas variações ficcionais em torno do motivo

Soubirous in 1858), Charcot claims that faith healing «belongs entirely to the scientific order». The mediating factor in this operation is sexuality and, more specifically, female sexuality – also a repressed element in Charcot’s work. But the repressed, as Freud has taught us, will invariably return. Thus, although Charcot never explicitly discusses the sexual etiology of hysteria, being a strong opponent to the traditional etymology-based link between hysteria and the uterus, Freud records having heard him say that in cases of hysteria, «it’s always the genital thing... always... always... always” (Mazzoni, 1996: 21).

¹⁰ Em *Les Démoniaques dans l’art* (1887), Charcot desenvolve uma análise retrospectiva das representações estéticas da possessão demoníaca e do êxtase místico em obras emblemáticas da arte europeia, por forma a demonstrar a similitude iconográfica entre estes fenómenos e a sintomatologia da histeria que tinha anteriormente estabelecido. Dilucidando o conceito de “medicina retrospectiva”, explica Jan Goldestein: “The drive to demonstrate the positivist universality of the hysterical syndrome led the Salpêtrière school to its investigations of male hysteria and also to its predilection for what the positivist physician and republican politician Emile Littré had dubbed «retrospective medicine» – that is, the reinterpretation of past phenomena, misunderstood in their own time, according to the categories of medical science. What sorts of past phenomena were thus reinterpreted as hysterical? They were invariably those phenomena originally construed as religious in nature: on the one hand, demonic possession, where the individual became the vessel of the malign forces of evil; on the other, privileged intercessions of the forces of the divine, and most notably, mystical ecstasies” (Goldstein, 1982 : 234-235).

¹¹ “De même, Charcot remarque dans «La foi qui guérit» qu’il est «mieux de constater que certains de ces thaumaturges étaient atteints de la maladie dont ils vont désormais guérir les manifestations : saint François d’Assise, sainte Thérèse, dont les sanctuaires viennent au premier rang parmi ceux où se produisent des miracles, étaient eux-mêmes des hystériques indéniables». Là encore, la parité parfaite des exemples (saint François et sainte Thérèse) semble témoigner de cette volonté d’englober l’humanité tout entière dans cette charge contre les dangers de la religion” (Marquer, 2008 : 65-66). Como observa Cristina Mazzoni, “In an article written shortly before his death, titled «La foi qui guérit» («Faith-Healing»), Charcot diagnoses Francis of Assisi and Teresa of Avila as «undeniable hysterics», even as he describes their ability to cure the hysteria of others. It puzzled Charcot that these «hysterical saints» were for some curious reason, the most popular and effective miracle workers in the cure of what he considered hysterical afflictions. Charcot’s attention at the end of his life to the uneasy relationship of medicine and religion crowned his lifelong annexation to the medical field of extreme forms of religiosity” (Mazzoni, 1996: 20).

¹² “In the context of medical discourse mysticism had been effectively hysterized by 1895, so much so that some traits of the mystic could even be used to support a new interpretation of hysteria. «After all», Josef Breuer remarks toward the end of his theoretical section in *Studies in Hysteria* (1895), «the patron saint of hysteria St. Teresa, was a woman of genius with great practical capacity” (232). With this statement Breuer makes the saint into the epitome of the hysterical patient, alluding to the extremity of her religious experience and to the (nervous or organic?) illness she suffered». [...] Teresa of Avila, perhaps the most eloquent exponent of the language of eroticism in Christian lore, becomes in Breuer’s statement the model and the protectress of those women whose aching wombs prevent them from appropriating the language of their own sexuality” (Mazzoni, 1996: 42).

da cura pela fé neles inspiradas, como os romances de Zola ou de Huysmans¹³. Certificando a medicalização do milagre, o anátema mórbido de histeria constituía, pois, a única chave interpretativa à disposição da cultura laica para validar, por via racionalizante em tempos de triunfalismo cientista, as aparições da Virgem a Bernardette Soubirous (Gallini, 1994: 90)¹⁴. Por outro lado, esse diagnóstico deixa intuir o triunfo insidioso de uma ordem patriarcal que dele se apropria como dispositivo de autolegitimação. Colocando invariavelmente em cena mulheres, não é estranho que seja uma angulação restritivamente masculina a que regula, nos relatos de histeria, o regime de representação. A *genderização* aporética dessas narrativas não tem escapado a várias leituras de inspiração feminista: se, por um lado, o seu radical de apresentação androcêntrico as converte em ficções deformadas por um ponto de vista masculino monológico e unilateral, por outro, o aparatoso teatro sintomatológico que por seu intermédio se reencena viabiliza, como observou Elaine Showalter, a disruptiva enunciação de uma protolinguagem em que a retórica deslocada do corpo não faz senão compensar uma

¹³ Aludo, naturalmente, aos romances *Lourdes*, de Émile Zola (1894) e *Les foules de Lourdes*, de J.-K. Huysmans (1906). Inscrevendo-se na atmosfera de renascimento católico finissecular, ambos os romances apresentam testemunhos ficcionais do malogro do materialismo cientista-positivista que tinha tonalizado filosoficamente o século XIX, propondo, como postulava Huysmans, a via conciliatória de um “naturalismo espiritualista” (Roger, 2004: 7). Com a publicação de *Lourdes*, romance-documento, composto na sequência das visitas do autor ao santuário e da observação *in loco* do teatro taumatúrgico em que se tinha convertido, Zola justifica, a partir da sua teoria da influência do meio (natural, social, familiar), as visões místicas de Bernardette Soubirous, atribuindo-as ao desequilíbrio psiconervoso da jovem. Num gesto polémico de dessacralização, o romancista esvazia de sobrenaturalidade numinosa o fenómeno religioso, esclarecendo-o, em modelar leitura naturalista, à luz da ação concertada de hereditariedade, do meio e da educação. Essa interpretação estritamente materialista da síndrome mística traduz-se na coincidência indisfarçável entre os sintomas neuróticos da protagonista de *Lourdes* e o quadro clínico típico da histeria. Como refere Kathleen Ann Comfort, “those acquainted with the «tare héréditaire» that plagues the Rougon-Macquart clan are not surprised to find that the same disorder, hysteria, is the source of Marie de Guersaint’s paralysis in Lourdes. However, Marie’s «case history» differs from those of the majority of the members of the Rougon-Macquart in that her psychosomatic malady is closely linked with her amenorrhea, or absence of menstruation. Indeed, the familiar association between hysteria and sexual repression is glaringly evident in the depiction of the young woman’s miraculous cure at the Grotto in Lourdes” (Comfort, 2002: 332). Para uma discussão das modalidades e funções da multidão religiosa nos romances de Zola e Huysmans, vd. (Torres, 2007). Os ecos da publicação da narrativa de Zola em Portugal e do aceso debate científico-religioso por ela desencadeada encontram-se documentados na publicação de dissertações académicas sobre os milagres de Lourdes ou de romances, geralmente aparentados com roteiros de cunho documental, que elegend o santuário como cenário ficcional. Em 1896, por exemplo, Alfredo de Magalhães apresenta à Escola Médico-Cirúrgica do Porto uma tese de doutoramento intitulada *Os Milagres de Lourdes. Como Terapêutica Psicológica* que inclui menção expressa ao romance de Zola. Sobre este e outros testemunhos da receção portuguesa de Lourdes, vd. (Torres, 2010).

¹⁴ Acentuando a persistência e renovação do culto dos santos no século XIX, Jean-Claude Schmitt refere o surgimento de novos centros de peregrinação (Lourdes, La Salette, Ars) num momento em que, em virtude da Revolução Industrial, ganha proeminência um movimento de des cristianização e contestação religiosa. Como sublinha o autor, “Pour la hiérarchie ecclésiastique comme pour ses détracteurs, le culte des saints apparaît alors comme le front de résistance de la «piété populaire» traditionnelle face aux séductions de la libre pensée et du modernisme” (Schmitt, 1983: 6).

imemorial subtração da palavra feminina (Showalter, 1993: 286)¹⁵. Não será, pois, casual a crescente frequência com que o rótulo médico da histeria passa a ser convocado ao ponto de converter-se em inescapável sina biológica da mulher e o seu cada vez mais expressivo (e ameaçador) protagonismo no palco social¹⁶. Os sintomas histéricos não deixavam, deste modo, de prognosticar, por viés psicossomático, a insubmissão da mulher em relação ao seu acantonamento doméstico e ao seu destino reprodutivo (*ibid.*: 306), convertendo-se no “pathological by-product of the flowering of the bourgeois value system of patriarchal authority and sexual ascetism” (Goldstein, 1982: 212)¹⁷. Por outro lado, eles eram sinal indesmentível, em escala psicopatológica individual, da degenerescência coletiva da raça e do complexo de

¹⁵ Como sintetiza Elaine Showalter, “Feminist understanding of hysteria has been influenced by work in semiotics and discourse theory, seeing hysteria as a specifically feminine protolanguage, communicating through the body messages that cannot be verbalized” (Showalter, 1993: 286). Na mesma linha, Cristina Mazzoni salienta que “It is the mystic’s peculiar bodily manifestations that attracted Charcot’s clinical eyes and those of his charcoterie. Positivist doctors perceived the mystic’s corporeality – her ecstasies, her stigmata, her levitations – as her primary if not her only means of communication. The mystic’s body, like the hysterical body, was seen as «a body seized by language», as Wajeman says, speaking like a voice and becoming, in André Vauchez words about the mystics, an «instrument of privileged communication» [...] (Mazzoni, 1996: 191). Com efeito, as doentes de Salpêtrière eram, como informa Olivier Walusinski, maioritariamente de origem humilde e, portanto, analfabetas. A histeria constituía, pois, a estratégia possível de superação de um *deficit* autoexpressivo socialmente condicionado: “Peu ont fréquenté une école et savent lire et écrire. L’hystérie est le langage de leurs souffrances et de l’exposition des peurs, des traumatismes physiques ou psychiques vécus, substitut comportemental au vocabulaire dont elles ne disposent pas” (Walusinski, 2014 : 2).

¹⁶ Como destaca Elaine Showalter, “the «hysterisation» of women’s bodies which Foucault describes can also be seen from a feminist perspective as «a reassertion of women’s essentially biological destiny in the face of their increasingly mobile and transgressive social roles». That hysteria became a hot topic in medical circles at the same time that feminism, the New Woman, and a crisis in gender were also hot topics in the United States and Europe does not seem coincidental. During an era when patriarchal culture felt itself to be under attack by its rebellious daughters, one obvious defense was to label women campaigning for access to the universities, the professions, and the vote as mentally disturbed. Whether or not women who were labeled “hysterical” were associated with the women’s movement, they were often seen by doctors as resistant to or critical of marriage, and as strangely independent and assertive” (Showalter, 1993: 305). Correlacionando o diagnóstico (masculino) da histeria com a metamorfose dos papéis socialmente reservados à mulher e a eclosão de uma consciência profeminista, Olivier Walusinski observa que “it is clear that hysteria acted as a stage for showcasing the female body, where the backdrop of the female condition revealed itself. Hysteria bears witness to the era in which it arose, when the millennial representation of female submission was giving way and a new, independent woman was emerging, a forerunner to 20th century feminists” (Walusinski, 2013: 43). Segundo Cristina Mazzoni, “Virtue is somehow transformed into illness, and religiosity supposedly becomes dangerous for the woman’s own health if it escapes the narrow confines of her predestined sphere of action. If married, she is to be the angel of the household, not of the streets and certainly not of the unattainable and forbidden «place» of ecstasy. The woman who neglects her household chores to help the poor is definitively diagnosed as hysterical”. (Mazzoni, 1996: 34)

¹⁷ Acrescenta o autor: “Fin-de-siècle hysteria, it appears, was a protest made in the flamboyant yet encoded language of the body by women who had so thoroughly accepted that value system that they could neither admit their discontent to themselves nor avow it publicly in the more readily comprehensible language of words” (Goldstein, 1982: 213).

decadência que ecoa, como *basso continuo* mórbido, no *Zeitgeist* finissecular assombrado pela nevrose¹⁸. Essa pulsão degenerativa, estabelecida clinicamente, era, no âmbito da atmosfera de proselitismo republicano, laico e anticlerical que marcou o período, associada ao morbo cristão¹⁹. Desse mesmo diagnóstico era cúmplice a voga filosófica do ideário voluntarista-vitalista de matriz nietzschiana. No *Anti-Cristo*, publicado em 1895, Nietzsche definia o homem religioso como um “*décadent* típico” e justificava pelo ascendente deletério de uma religião que incensava “formas epileptóides” de virtude a “epidemia de doenças nervosas”. E, num lance de filosofia feita com o martelo, reumatava com arrebatada iconoclastia que, no seu desejo de entronizar atletas de Deus, “a Igreja só canonizou malucos *ou* grandes embusteiros *in maiorem Dei honorem...*” (Nietzsche, 2000: 80)²⁰.

3. Devo esclarecer que recorro ao termo *neo-hagiografia* para, por meio do processo de modulação genológica por ele consignada, designar *hagioficções*, isto é, exercícios ficcionais de refuncionalização – impulsionados tanto pelo mimetismo nostálgico, como pelo distanciamento paródico – da memória arquiteitual e da tópica formalizante da vida de santos e

¹⁸ No estudo que dedica à ideia da decadência na Geração de 70, sublinha Machado Pires que “o problema da histeria tornou-se preocupação central dos romancistas, que assim procuraram ilustrar teses sobre o comportamento das históricas ou analisar os casos que reconstituíam. Para o fim de século, esta será mesmo uma preocupação dominante. A decadência da sociedade vem assim a ser explicada em termos de psicopatologia individual, de morbidez” (Pires, 1992: 96).

¹⁹ Num artigo onde investiga a relação entre o diagnóstico da histeria e a política anticlerical na França finissecular, Jan Goldstein observa que, no caso específico da grande nevrose religiosa estudada por Charcot, a patologização do sobrenatural, estimulada pela crescente proeminência dos médicos alienistas, se encontrava ao serviço de uma ofensiva contrarreligiosa e era consonante com a “frenetic crusade for laicization which marked republican politics in this era”. Como conclui o autor, “Hysteria, then, contained within itself all of the rudiments of an antiaclerical campaign” (Goldstein, 1982: 236, 238).

²⁰ Embora longo, vale a pena transcrever integralmente o passo colhido em *O Anti-Cristo*: “O homem religioso, tal como o quer a Igreja, é um decadente típico; o momento, em que uma crise religiosa se apodera do povo, é sempre caracterizado por epidemias nervosas; o «mundo interior» do homem religioso parece-se, a ponto de suscitar confusões, com o «mundo interior» dos indivíduos sobreexcitados e exaustos; os estados «supremos», que o cristianismo propôs à humanidade como valor de todos os valores, são formas epileptóides: a Igreja só canonizou malucos ou grandes embusteiros *in maiorem Dei honorem...* Permitti-me, um dia, designar todo o treino cristão para a penitência e a redenção [...] como uma *folie circulaire* metodicamente provocada, num terreno, é claro, já preparado para tanto, ou seja, fundamentalmente mórbido. Não é dado a ninguém fazer-se cristão: ninguém é «convertido» ao cristianismo; tem de estar já suficientemente doente para isso... A nós, que temos a coragem necessária para a saúde e também para o desprezo, como nos é lícito desprezar uma religião que ensinou a compreender mal o corpo! Que não se quer livrar da superstição da alma! Que faz da alimentação insuficiente um «mérito»! Que, na saúde, combate uma espécie de inimigo, de demónio, de tentação! Que se convenceu de que se podia trazer uma «alma perfeita» num cadáver de um corpo, e que, para esse efeito, teve necessidade de arranjar para si uma nova concepção da «perfeição», uma existência pálida, doentia, idiótico-fanática, a chamada santidade – santidade essa, que é ela própria apenas uma série de sintomas de um corpo depauperado, enervado, incuravelmente corrompido!...” (Nietzsche, 2000: 79-80).

da (auto)biografia mística²¹. Em função das reflexões antes expendidas, não será difícil de compreender a assiduidade com que os autores finisseculares, sobretudo aqueles em que mais expressivamente se presente a vacilação perante a encruzilhada estética naturalista-decadentista, glosaram o repertório do legendário cristão que Eça ironicamente apodou de *neo-flos-sanctorismo*²². Ressemantizando o ideograma do santo, quer como expediente ilustrativo coadjuvante do romance de tese, quer como sintoma da deflação do otimismo científico-positivista e da viragem idealista do fim-de-século, autores como Abel Botelho e Teixeira de Queirós recorrem ao molde da hagiografia laica, deslocando, num gesto de reinscrição temporal e ideológica, o paradigma da santidade para um horizonte de referência contemporâneo. Sublinhe-se que as convenções que regulam a elocução místico-hagiográfica naturalmente se amoldavam à retórica profilática e demonstrativa do romance naturalista²³, designadamente à sua *dispositio* disjuntiva, decalcada do modelo diegeticamente maniqueísta da psicom-

²¹ Seguindo Alexandre Gefen, considero, portanto, a neo-hagiografia como “événement de survivance générique”, em função do qual a transplantação ficcional da biografia sagrada implica, forçosamente, uma transmotivação dos seus códigos expressivos e ideológicos: “À la manière dont les cathédrales abandonnées par la religion se trouvent réinvesties par la finalité sans fin de notre regard esthétique, la conversion littéraire de l’hagiographie passe nécessairement par une sorte d’évidement générique: les formes et les topiques traditionnelles du genre se trouvent désarticulées de leurs significations originelles et le genre non fictionnel, grave, de l’hagiographie est «fictionnalisé» par un pacte de lecture nécessairement distanciant, au point de ne conserver qu’un rapport nostalgique ou parodique à son origine sacrée, à un «jadis» radicalement perdu” (Gefen, 2009: 58-59). Tornando evidente a inevitável diglossia cultural na sua aclimação contemporânea, o intertexto hagiográfico medieval, agora emancipado da sua função catequética-edificante, funciona sobretudo como matéria-prima romanesca: “L’intertexte hagiographique médiéval fournit une source d’inspiration littéraire féconde perçue à la fois comme altérité et continuité de la condition humaine dans le temps et l’imaginaire collectif. Force est de constater cependant que, lorsque cet intertexte migre dans l’univers de la fiction contemporaine loin de son contexte d’origine, il joue, avant tout, le rôle de matériau romanesque dans l’exploration d’une conscience et d’une intériorité. Ainsi, les qualités de modèle moral du saint servent moins à l’édification qu’à donner un cadre de référence spirituel et culturel à la quête de soi sous toutes ses formes des personnages de la fiction. Comme sur un palimpseste, le lecteur peut distinguer non seulement les contours du saint médiéval émergent dans la littérature contemporaine, mais aussi l’histoire et l’évolution troublantes, dans notre culture, du moi et de sa relation avec Dieu et avec l’autre” (Dunn-Lardeau, 1999: 170).

²² A expressão ocorre em carta de 17 de abril de 1893, dirigida por Eça a Oliveira Martins: “[...] interrompi o S. Frei Gil, para me devotar a Santo Onofre. Não creio que conheças este ilustre solitário – porque não há bem a certeza de que ele jamais existisse. Não da sua vida, que a não tem, mas dos agiologios, consegui extrair umas cem páginas, uma pequena plaquette, para ir acostumando o público a este neo-flos-sanctorismo” (Castilho, 1983: 256).

²³ No estudo que consagra às variações hagiográficas na literatura francesa do século XX, Aude Bonord sublinha que a recuperação contemporânea do intertexto hagiográfico cumpre, não raras vezes, a função de *exemplum* lúdico-instrutivo no contexto de uma literatura de ideias. Essa pulsão doutrinária e ensaística, em articulação com a dimensão fruitiva do contar, revela-se indeclinável no romance-monografia naturalista. Como observa a autora, “Sous le masque de la fiction et de la réécriture ludique d’une vie, ils diffusent une pensée sur leur époque comme les ecclésiastiques diffusaient auprès du grand public le message évangélique ou théologique dissimulé sous le charme des légendes. C’est par cette stratégie rhétorique de l’*exemplum*, qui instruit en plaisant, que les œuvres de nos auteurs rejoignent l’essai à maints regards” (Bonord, 2011 : 392).

quia, à sua pragmática pedagógico-edificante e à sua transparência didático-exemplar. Que tenha sido através desse *aggiornamento* finissecular de um legendário heterodoxo que estes autores escolheram tematizar ficcionalmente uma ginocrítica da santidade, em modalidade laica e anticlerical, só à primeira vista poderá suscitar alguma perplexidade. Com efeito, a prospeção do território da santidade no feminino tornava imperativa a reformulação, à luz do causalismo determinista e do materialismo agnóstico, do *topos* da predestinação divina do santo, cruzando-o com o debate sobre a fatalidade psicofisiológica da mulher. Permitia, além disso, equacionar, no espaço da ficção, as novidades da ciência psiquiátrica, sobretudo as atinentes ao estudo das relações entre êxtase místico e histeria, fazendo desaguar essa *desmiraculização* científico-racionalizante do sobrenatural cristão na diatribe impiedosa dos efeitos degenerativos de um fideísmo alienante propalado, com proselitismo evangélico, por clérigos fanáticos junto de comunidades ignorantes²⁴.

Deste modo, originalmente inseparável da propaganda pastoral da *cura animarum*, a hagiografia converte-se agora, no termo de uma operação simultaneamente médica e retórica de patologização da virtude, em instrumento de catequese secular e antitranscendentalista ou em retrato satírico da hagiomania. Outrora iluminado, o santo – ou, mais rigorosamente, a santa – é, para os romancistas-hagiógrafos naturalistas, um louco²⁵. Se, na hagiografia medieval, teologia e ginecologia²⁶ conspiravam no panegírico da virtude da santa que, em resultado da sua escalada pertinaz de perfeição, triunfava, numa violenta sujeição da sua natureza, sobre o impulso degradador da luxúria, na neo-hagiografia naturalista a construção denegativa da santidade feminina – a um tempo *contemptus sui* e *contemptus mundi* – é invariavelmente inquinada pela tara dolorista cristã e pela compulsão ascética de nítidos contornos aberrativos. A teomania feminina é, pois, no quadro ideológico da narrativa tardonaturalista, mais uma das exuberantes manifestações da “diátese das faculdades afectivas”²⁷ que Abel Botelho se propunha documentar com *O Barão de Lavos* e *O Livro de*

²⁴ Na minuciosa prospeção que desenvolve em torno das figurações da mulher na narrativa realista-naturalista, Maria Saraiva de Jesus salienta a função instrumental que *O Crime do Padre Amaro* desempenha na cristalização de uma tópica anticlerical, referindo que “sugerem os perigos do clero sobre os espíritos femininos, por meio do confessionalário ou da educação religiosa, as obras *O Crime do Padre Amaro* de Eça, «A Cura de uma Nevrose” de José Augusto Vieira, *Amor Divino* e *Cartas de Amor* de Teixeira de Queirós e *Os Lázarus* de Abel Botelho” (Jesus, 1998: 321).

²⁵ Nota Aude Bonord que “La rupture du saint avec les règles sociales renforçait sa marginalité et le faisait aisément passer pour fou aux yeux du monde. Dès le début du XXe siècle, à la faveur du succès des théories freudiennes, la médecine s’était en effet intéressée aux mystiques et les avait envisagés comme des cas pathologiques. De nombreux ouvrages établissaient alors une équivalence entre mystique et folie” (Bonord, 2011 : 133).

²⁶ Essa aliança de fisiologia e metafísica foi já salientada por Howard Bloch, para quem “in the misogynistic thinking of the Middle Ages, there can, in fact, be no distinction between the theological and the gynecological” (Bloch, 1987: 20).

²⁷ A expressão consta do conhecido prefácio de que Abel Botelho fez anteceder a segunda edição de *O Barão de Lavos* (1898) e onde explana os objetivos programáticos da suma romanesca da Patologia Social: “Por três modos diferentes se pode manifestar e exercitar a actividade humana, objectiva e psíquica. Dentro de três

Alda. Como espero convincentemente argumentar, ainda que em travestimento místico, Adosinda e Rosária – protagonistas respetivamente de *Santa Adosinda*, de Abel Botelho, e *Amor Divino (estudo pathologico de uma santa)*, de Teixeira de Queirós, de que aqui me ocupo – não são, à luz de um essencialismo estreito em função do qual toda a mulher é atávica depositária de um capital de voluptuosidade que urge satisfazer, constitutivamente diferentes do pederasta ou da ninfomaniaca. Compreensivelmente, a escalpelização ficcional naturalista irá incidir na *libido sentiendi* da santa, mulher histórica e *sponsa Christi*, numa coalescência bizarra de humaníssimo – mas coibido ou frustrado – apetite erótico e misticismo sensual. Como justamente assinala Alexandre Gefen, santidade, loucura amorosa e sublimação erótica tornam-se, neste misticismo da carne, indistinguíveis:

Alors que la philosophie (Bergson), la sociologie (Durkheim, Lévy-Bruhl) et la psychiatrie (P. Janet) explorent au tournant du siècle la réversibilité des expériences mystiques et la morbidité des états d'extase, une forme de réactualisation du genre de la *vie* est alors offerte par la récupération au début du XX^e siècle de la mémoire culturelle du modèle hagiographique (mais aussi des récits mystiques) au profit d'une écriture de la passion, et plus particulièrement de la passion féminine : confondant deux *libido* dont les analogies sont aussi anciennes que le christianisme, la figure de la sainteté y devient indissociable de la folie amoureuse, quête d'un absolu érotique ou vénération panthéiste du monde tel qu'il se donne, en autorisant la production d'un discours proprement littéraire sur les destinées intérieurs. (Gefen, 2009: 60)

4. Publicada entre março e agosto de 1901, em cinco capítulos, na revista *Serões*, *Santa Adosinda*, de Abel Botelho, cognominada pelo autor de *novella rustica*, desenvolve um núcleo efabulatório próximo de alguns dos contos coligidos em *Mulheres da Beira*. A moldura etnográfica da paisagem beirã enquadra agora uma legenda piedosa e sentimental de contornos melodramáticos, na linha do fatalismo sub-romântico que, com sincrética desenvoltura, Abel Botelho caldeou com o imaginário clínico e o léxico pseudocientífico de coloração naturalista²⁸. Desenrolando-se no marasmo paroquial e burguês de Leomil, a novela relata a tragédia doméstica protagonizada por Adosinda, jovem inexperiente e melancólica,

.....
fórmulas fundamentais se encerra todo o campo de ação da nossa individualidade, do nosso ipseísmo, do nosso modo de ser social e íntimo. De três sortes de faculdades, apenas, depende a solução do problema da nossa vida: – faculdades de sentimento, de pensamento e de ação. Quando o valor de todas três é igual, ou pelo menos equivalente, no modalismo orgânico de um indivíduo, este realiza o tipo psicológico, banal, sem interesse para o meu ponto de vista. O predomínio, porém, de qualquer dessas faculdades, no doseamento dum carácter, origina desequilíbrios, aberrações e anormalismos patológicos, os quais fazem o objecto dos estudos desta minha série de romances. *O Barão de Lavos* e *O Livro de Alda* pretendem ser a análise de dois exemplares humanos tiranizados pela diátese das faculdades afectivas, – o caso mais comum. Nos romances seguintes procurarei dar o traslado pitoresco de caracteres em que, ainda essa, e as duas outras ordens de faculdades predominem (Botelho, 1979: XX-XXI).

²⁸ Como refere Maria Saraiva de Jesus, “no magma cultural de finais do século XIX, Abel Botelho é um autor que revela tendências híbridas: utiliza um vocabulário científico ou pseudocientífico próprio do Naturalismo, mas a sua concepção fatalista da vida, mesmo quando de âmbito fisiológico, revela contaminações com o fatalismo romântico, de pendor metafísico e transcendental” (Jesus, 1998: 119-120).

desequilibrada pela leitura dissolvente de extravagantes “heroicas novelas de capa e espada” (Botelho, 2008: 75)²⁹, e David, o doutor delegado, D. Juan provinciano e sem escrúpulos que, depois de levemente a eleger como objeto de corte, cedo a pretere para render-se ao mais urbano e generoso desembaraço erótico da recém-chegada filha do capitão Sobrêda, “boneca envernizada e petulante” (*ibid.*: 47). Depois de, em furtiva surtida noturna, os ter surpreendido em entrevista amorosa, Adosinda é acometida de uma enigmática enfermidade que a precipita num calvário erótico que ambiguamente se dá a ler como vaticínio de santidade. A sua morte e subsequente entronização nimbam de dignidade hierática e cultural a mártir por amor, ao ponto de, por meio de aclamação popular, ser reconhecida como santa milagreira. Numa ortodoxa reedição da tópica naturalista, o desequilíbrio passional³⁰ é, em Adosinda – heroína trágica recortada do mesmo figurino de “anjos, santas e madonas da pintura pré-rafaelita em voga no fim-de-século” (Jesus, 1998: 329) – apresentado como produto inevitável de uma equação em que se indistinguem hereditariedade e meio. Como salienta Óscar Lopes, no decurso da análise que desenvolve da suma romanesca de Abel Botelho, nela “à fatalidade romântica das «paixões» substitui-se a fatalidade naturalista não menos metafísica do «encéfalo» e do «sangue»” (Lopes, 1987: 163). Isso mesmo se intui da analepse explicativa interpolada na novela que abre o terceiro capítulo:

Adozinda era um d'estes caracteres simples e ingenuos, uma d'estas ardentes e límpidas naturezas, feitas de bondade e de sol, de que a província guarda o segredo; creatura toda imaginação e crença, toda singeleza e ternura, que o seu excessivo grau de recetividade prejudicava, e que a sua candida inexperiencia entregaria fatalmente, desprevenida e inerme, ao rude embate desmoralizador da vida. Educada no meio do maior recato, n'um relativo isolamento, entre os carinhos meticulosos da mãe e a respeitosa adoração, a distancia, dos visinhos, acontecia assim que ela mal conhecia as mais rudimentares arestas do mundo exterior. [...]

Como era o mimalho, o «i de bem» da casa, e o velho medico da aldeia senteciára, do alto seu dogmatico empirismo, que aquela menina tinha «os humores brancos», prohibiam-lhe os paes toda a sorte de occupação physica, a não ser algum migalho de costura. Se ela queria ajudar á cosinha, arredavam-n'a «por causa do ar do lume»; não a deixavam amassar o pão, «porque lhe abria o peito»; nem ir colher as novidades á horta, «p'ra não molhar os pés». De sorte que esta forçada inacção refluiu sobre o organismo desfavoravelmente. Levava uma recatada e mansa vida de freira, quase sempre no seu quarto, sentada sobre o leito, a ler romances. O pae era assignante da *Bibliotheca dos dois mundos*, repositório barato e tentador das mais dissolventes invenções do Romantismo, de complicadas, heroicas novelas de capa e espada, por cuja valenciana trama

²⁹ Como bem nota Anabela Barros Correia, Adosinda evoca, na sua pureza hagiográfica e compulsão mística, as figuras de “Branca, d’*O Livro de Alda*, e Susana, de *Fatal Dilema*, bem como Lúcia, de *Sem Remédio...*, e Leonor, d’*Os Lázaros*” (Correia, 2008: 36).

³⁰ Na ficção naturalista, como observa Maria Saraiva de Jesus, “a paixão é concebida como um factor de perigo, provocando desestabilizações psicológicas e desorganização social. Pretende-se, portanto, reger a vida pelos princípios da Razão e do Dever social. Quase toda a literatura naturalista, e sobretudo a vertente mais influenciada pelo Decadentismo, como é o caso da obra de Abel Botelho, tematiza o conflito entre o Amor, a Paixão ou o Instinto, por um lado, e a Razão ou o Dever, por outro lado” (Jesus, 1998: 418).

se enroscavam, em competencia de maravilhoso, de paixão, de inverosimilhança, os nomes de Dumas pae, Feullet, Eugenio Sue, Gondinet, Montépin, Féval. (*ibid.*: 74-75)

Depois de arrolar as circunstâncias agravantes desta “comprometedora disposição”, (*ibid.*: 79), entre as quais avultam os “humores brancos”³¹ e a crónica deceção romanesca em face do real que excita um *bovarismo* compensatório³², enuncia-se, pela intromissão

³¹ Sobre a relação entre a teoria dos humores e os biotipos representados na narrativa naturalista, cf. (Santana, 1992, 63-74). Os escritores naturalistas recuperam a distinção dos quatro temperamentos – sanguíneo, nervoso, bilioso e linfático – em função da predominância do respetivo humor (sangue, bílis, atrabílis ou bílis negra, linfa ou fleuma) no corpo. Como conclui a autora, “São justamente os temperamentos femininos (se assim os podemos classificar) – o nervoso e o linfático – aqueles que a estética naturalista mais se compraz em analisar. Aparentemente de sinal contrário, exaltação nervosa e atonia linfática aparecem com frequência associadas e conotadas negativamente com a degenerescência do vigor físico, psíquico e moral da raça; metonimicamente, representam o decair de uma civilização” (*ibid.*: 70). Atestando o “aproveitamento ideológico dos temperamentos” (*ibid.*: 70), a histeria encontrava-se convencionalmente associada a um “temperamento bilioso-melancólico” (Didi-Huberman, 2003: 71).

³² O narrador demora-se, concedendo-lhe intencional destaque diegético, no delirante imaginário romanesco de Adosinda e na sua crónica patologia de leitura que a induz a uma quixotesca literaturização do real: “Tudo isso Adozinda devorava, com um pique de interesse, sempre crescente, até converter-se n’uma verdadeira furia obsessiva. Mal que um volume chegava, pelo correio, logo ella, a correr, se refugiava com elle no seu quarto [...]. Quando terminava o volume, com o seu pequenino e tenro cerebro fumegante da perturbadora impressão de todas aquellas cavallarias e lindas intrigas amorosas, Adozinda cerrava então, n’uma deliciada embriaguez, os olhos, e, com o livro no regaço, mergulhando entre os joelhos a cabeça apertada com as mãos crispadas, assim ficava, horas, procurando n’uma absorvente visionação interior reviver e continuar pela imaginativa estimulada os lances essenciaes do drama que acabava de a comover. Depois, ao entardecer, mal o crepúsculo da tarde começava a adormecer os vales da sombra, a impressiva criança saltava da cama, passava ao mirante ao lado, e dahí passeiando pelo vasto panorama em frente os olhos devorados de febre, inquietos e alucinados, visionava então ao vivo pelo vago negrume dos montes o agitado desenrolar dos mesmos episodios do romance. Dialogava com ella a solidão, as coisas animavam-se... Tal grupo de pinheiros mansos, no alto d’um cabeçaço, afigurava-se-lhe agora ser um puro castello roqueiro... e via na sombra scentelharem vagamente as alabardas, ouvia o grito plangente dos esculcas, sentia ranger a ponte levadiça... e um possante cavalleiro, mascarado de ferro, lá entrava n’um desapoderado galopar, a brida á terra, a lança em riste, e amorosamente cingido contra o peito o melindroso vulto branco da sua amada! [...] Começou por esta forma Adozinda a desdobrar-se moralmente, a viver uma vida dupla. E gradativamente o sentimento especulativo conquistou-a, alheando-a cada vêz com mais repulsivo tédio da vida real. Uma attracção crescente, uma irresistível voluptuosidade fazia-a escrava incondicional de todo esse invisível mundo de pajens, ingénuas, galans, monstros e fantasmas, que n’um doce embalo lhe amnesiavam o cérebro e em rodilhões de imaginosa febre lhe enliçavam a alma. Sôb o seu inalteravel ascetismo, sob a sua compostura aparente, havia medonhas tempestades intimas, agitava-se um extravagante e escabelado cahos de reprimidas turbulências” (Botelho, 2008: 75-78). Na insistência tópica do romance realista-naturalista nos efeitos perniciosos que sobre a impressionável sensibilidade feminina exerciam as leituras românticas deformantes torna-se também inteligível o malogro de um modelo educativo fundado no escapismo alienante e no culto desregrado da imaginação. Como refere Machado Pires, “A par dos factores «rácicos», dos atavismos ou das «morbidezas» hereditárias, da condição social desfavorecida ou mórbida [...], responsabilização é feita muito claramente por via das leituras românticas, envenenando espíritos débeis e sem cultura” (Pires, 1992: 154).

do discurso analítico³³ do narrador, a tese clínica³⁴ de que “por efeito d’esta orientação falsa e perigosa, d’esta educação manquejante, d’esta hyperkinesia sentimental, grave e constante, Adozinda nutria a mais falsa e deleteria noção do amor” (*ibid.*: 79). Neste erotismo malsão, de contornos difusamente místico-sentimentais, entrelaçam-se infantilismo assexual de *femme fleur*³⁵, *fuga mundi* misantrópica e aspiração masoquista ao martírio, numa sugestão implícita de uma etiologia mórbida da santidade que, com recurso

³³ A mobilização de uma vulgata pseudocientífica, comunicada por uma gíria aparatosa, pedida de empréstimo ao domínio da fisiopatologia, subverte uma retórica de cientificidade que escora a gramática de veridificação naturalista. A esse respeito, nota Óscar Lopes que “a própria terminologia científica ou pseudocientífica, utilizada de um modo impreciso, funciona como uma espécie de sucedâneo para o uso que nos autores clássicos era dado aos nomes mitológicos: a «pirexia do desejo», o «plasma etiológico», a psicopatologia «linfática» do Barão (como o «hiperemia» de Próspero) e muitos outros termos de aglutinação grega e uso clínico conciliam uma impressão de terríveis e incontroláveis forças ou numes de incubação hereditária” (Lopes, 1987: 169).

³⁴ Assinala Machado Pires que “mais zolaísta e minudente, menos «psicologista», segundo a discriminação então adoptada, Abel Botelho descamba facilmente no romance-monografia, no caso quase clínico, psicopatológico, na tese médica ilustrada em romance” (Pires, 1976: 67).

³⁵ Na construção do retrato de Adosinda, a novela multiplica sintomaticamente as sugestões de infantilismo, congruentes tanto com a figuração decadentista da *femme fragile*, como com a voga do arquétipo ofélico, de ampla ressonância plástico-literária, da mártir por amor. Sobre essa figuração do feminino frágil – “mulher-criança, mulher-doente, moribunda ou morta, mulher ideal de traços marianos” –, esclarece Maria Manuela Delille: “Na 2ª metade do século XIX vemos emergir insistentemente, em muitas obras da poesia e da pintura europeias, a figura etérea e delicada da *femme fragile*, um género de beleza feminina que continua, com características próprias muito significativas, a concepção básica romântica da mulher angelical. Trata-se geralmente de um tipo de mulher jovem, ou mesmo de acentuados traços infantis (*femme-enfant* ou *femme-fleur*), pálida e esguia, de aspecto cândido e virginal, não raro atingida por uma enfermidade grave (enfermidade essa muitas vezes fatal e identificada expressamente com a tuberculose), toda ela animada de uma espiritualidade mística, a qual amiúde lhe confere um perfil mariano de sacralidade” (Delille, 1993: 117).

Adosinda surge repetidamente associada a epítetos designativos como “encantadora criança” (Botelho, 2008: 40), “impressiva criança” (*ibid.*: 76), “alvoroçada criança” (*ibid.*: 91), “pobre criança” (*ibid.*: 98) ou “incompreendida criança” (*ibid.*: 142). O seu definhamento físico é metaforicamente figurado como regressão a um estádio infantil: “Pouco mais de um anno passado sobre a visita á Senhora da Lapa, já a prestigiosa criança, tornada uma mumia viva, não podia deixar o leito. Ahi não fazia mais volume que uma innocente de quatro ou cinco annos [...]” (*ibid.*: 135). Por outro lado, surge expressamente descrita como “pobre menina, passiva e resignadamente, pendendo a cabeça como um lírio” (*ibid.*: 122). Sobre a utilização da imagística floral aliada à histeria, cf. as reflexões seguintes de Elaine Showalter: “We could also look at the striking metaphor Breuer used in *Studies on Hysteria* when he called hysterics «the flowers of mankind, as sterile, no doubt, but as beautiful as double flowers». The image is botanical, sexual, and aesthetic. In cultivated flowers, doubling comes from the replacement of the stamens by petals. Like the double flower, Breuer implies, the hysteric is the forced bud of a domestic greenhouse, the product of luxury, leisure, and cultivation. Her reproductive powers have been sacrificed to her intellect and imagination. Like the curved flowers of Art Nouveau, or the *Jüngenstihl*, she is also an aesthetic object, standing in relation to a more sober «mankind» as feminine and decorative. Finally, the hysteric is seductive and attractive, but incapable of maternity or creativity. From Breuer’s point of view, as the case studies make clear, the hysteric’s sterility and her intense abnormal flowering go together, as if to echo Victorian stereotypes about the incompatibility of uterine and cerebral development” (Showalter, 1993: 291-292).

a um expressivo neologismo, poderia porventura designar-se como *hagiodeterminismo*³⁶. Essa congenialidade mística da protagonista, expressa num misto de compassividade angelical, caridade esmoler e melancólico ascetismo, é prefigurada, desde logo, pela etopeia que o narrador dela apresenta, dando razão a Maria Saraiva de Jesus quando salienta que “sobretudo nas personagens dos naturalistas mais ortodoxos, observa-se uma estreita interdependência entre os traços físicos e os traços psicológico-morais. A acção da Natureza é vista como não arbitrária, como uma força que determina o destino das personagens e inscreve no seu corpo as marcas desse destino” (Jesus, 1998: 281). A doença da santidade manifesta-se, pois, em Adosinda, virgem e mártir, como um dado fisionomicamente indissimulável:

Esta, a mais velha, era uma singela e suave criatura, repousada e melancholica, sóbria de fallas, de olhar dulcificante, feita só, parecia, para sarar as penas dos outros á custa do seu próprio soffrer... Tinha o seu rosto uma nobreza de linhas que fazia instinctivamente ajoelhar de roda d'ella as almas. A cor atenuada do cabello castanho, da epiderme ascetica, dos labios prudentes, dos olhos scismadores, como que a traziam envolta n'uma penumbra melindrosa de santuario. Os vizinhos tinham como de bom presagio ser Adozinda a primeira pessoa que elles viam, ao chegar á janella, cada manhã. E o seu quê de supersticioso respeito, uma carinhosa aura de lenda, quasi sobrenatural, ficára envolvendo-a perante a imaginativa extatica do povo, desde que um pintor do Porto, chamado a Leomil para restaurar os retabulos da igreja e pintar um novo pendão para a Misericordia, a escolhera a ela para modelo da Senhora das Dôres. (Botelho, 2008: 28-29)

Numa explícita sugestão de mórbida algolatria, a alusão à Nossa Senhora das Dores, bem como a convocação do estilema da *imitatio Mariae*, assíduo na hagiografia feminina, secundam a natureza sexuada da enfermidade mística que se manifesta em Adosinda, na sequência da descoberta da traição de David e da sua expulsão do éden insciente que habitava³⁷, e que o narrador não hesitará em assimilar ao mal histérico:

Para uma outra qualquer menina da sua idade e condição, não lograria atingir grandes consequencias o conhecimento d'aquella pequenina traição banal; porém perante o animo excessivo e violento de Adozinda logo assumiu tragicas proporções esse episodio trivial de galanteio. O abalo foi enorme, a decepção foi formidavel. E então que a sua mesma histeria intelectual, o seu mórbido aneio por sacrificar-se, a sua insalubre avidéz por crucificar-se em sublimes prova-

³⁶ N' *O Livro de Alda*, “Branca evoca também uma sensibilidade místico-erótica tipicamente decadentista em que a santidade e pureza associadas à castidade e contenção sexual funcionam como estimulantes de uma ainda mais intensa vivência da sensualidade” (Jesus, 1998: 136).

³⁷ A associação da traição de David ao conhecimento pós-lapsário do mal é retroativamente corroborada pela alusão irónica ao mito bíblico da criação no decurso de um diálogo inicial entre o magistrado e Adosinda: “– Que felicidade a minha, Adozinda! em me terem mandado para este recanto inédito do Paraíso... – Não exagge... – É a verdade, juro-lhe... A grande rejubilação da minha alma faz-me até de quando em quando entrever, imaginar que, por qualquer bom mysterio sobrenatural, eu me acho agora, aqui assim, absoluto e unico senhor do seu coração, companheiro feliz d'uma nova Eva... – Mas sem esperança do peccado... – corrigiu Adozinda, com propositada frieza, recolhendo a mão que o dr. David queria beijar-lhe” (Botelho, 2008: 40).

ções a austera virgindade do seu coração, concorriam para exagerar-lhe o mal, e exacerbar-lhe até limites descomedidos o agudo espinho d'esta dor, ao mesmo tempo temida com horror e desejada com alvoroço. (*ibid.*: 79-80)

Descritos pelo narrador como acessos de “loucura erótica” (*ibid.*: 130) – um diagnóstico que, por seu lado, a turbção sensual desencadeada na protagonista pela contemplação voyeurística do beijo entre David e a Sobrêdinha permite confirmar³⁸ –, os ataques de Adosinda são nitidamente reminiscentes da iconografia da histeria fixada fotograficamente por Charcot, em particular dos *grands mouvements* que predominavam no seu estádio exuberante de *clownismo*³⁹. Contracturas, espasmos e convulsões convertem o corpo da santa histérica

³⁸ Recorrendo estrategicamente à focalização interna, o discurso do narrador não deixa dúvidas acerca das perturbadoras fantasias sexuais que, num desregramento de erotofobia e desejo irreprimível, a contemplação do beijo por Adosinda alimenta: “Então, ao imprevisto estalar d'aquelle beijo, Adozinda largou de salto o muro, n'um repellão de brio, sinceramente indignada. Todas as reacções salutaes do seu caracter, impetuoso e puro, lhe subiram ás temporas em ondas de fogo. Saucudiu-a um ímpeto de raiva e nôjo, como se lhe tivesse sido roubado a ella mesma aquella beijo, ousado e brutal. Mas ao mesmo tempo o som d'esse beijo de satyro despertára ignorados appetites da sua carne... e agora á dor cruel da decepção, ao odio de morte á sua rival, á instinctiva aversão por aquella scena sensual e imprevista, juntava-se na tempestuosa desordem da sua alma uma voluptuosa anciã, uma perturbação, um pique de desejo. [...] E, – coisa singular! – Adozinda já não tinha pejo, já não tinha agora ciume... antes uma humidade gulosa lhe amollecia os lábios, sêccos há pouco e duros de ansiedade, e, com os cerebello n'um atordoamento, sonhava para o seu corpo fresco e virgem uma situação egual...” (Botelho, 2008: 94-95). Parece-me, pois, certo o juízo crítico de Joel Serrão sobre a omnipresença, na obra de Abel Botelho, de uma “«sensibilidade», que é sempre, veladamente ou às claras, de base e matriz sexual. Julgamos que em nenhuma outra obra literária portuguesa (com excepção talvez da de Gomes Leal) estejam tão presentes e se irisem de tantas cores os complexos pessoais de base sexual” (Serrão, 1978b: 113).

³⁹ Essa iconografia foi fixada através de um impressionante arquivo fotográfico precisamente intitulado *Iconographie photographique de Salpêtrière* e constituído por Charcot e seus colaboradores entre 1875-1880 e 1888-1918. Cf., sobre o assunto, (Schade, 1995: 499-517). A representação fotográfica do corpo histérico contribuiu, como acentua Christine Dupuit, para a estetização e espetacularização da doença: “Par l'utilisation de l'hypnose et de la photographie, Charcot impose une approche spectaculaire de la folie. L'iconographie aujourd'hui bien connue de la Salpêtrière repose sur une expérience littéralement impressionnante de l'hystérie: l'hypnose intensifie le jeu des symptômes et la photographie cristallise les formes de ce jeu en théorie. L'hystérie se révèle dans des corps stigmatisés, hystérisés qui se trament, se construisent et s'inventent au fil des photographies” (Dupuit, 1988: 124). Como refere Jan Goldstein, o extenso catálogo sintomatológico da histeria incluía, para além das convulsões e espasmos, desmaios e desfalecimentos (os “vapores” histéricos), paralisia dos membros, tosse, sensação de estrangulamento, estados de transe temporário, etc. Com base na observação exaustiva destes sintomas, Charcot postulou a sucessão, no ataque histérico, de quatro fases: “Charcot's goal was to subsume the seemingly random symptoms under positive laws; and he succeeded, asserting on the grounds of «attentive and sufficiently repeated observations» that the symptoms unfolded with complete predictability. In the hysterical attack, he taught, «four periods follow one another with the regularity of a mechanism». These were: (1) tonic rigidity; (2) clonic spasms or «grands mouvements», also called, with a whimsical pun, «clownisme» because of the circus-like acrobatics produced; (3) «attitudes passionnelles», or vivid physical representations of one or more emotional states, such as terror, hatred, love; the patient, who was endowed with an acrobat's agility in the second period, was now said to display the talents of a mime or dramatic actress; and (4) a final delirium marked by sobs, tears, and laughter and heralding a return to the real world” (Goldstein, 1982: 214).

num ostensivo teatro da paixão⁴⁰, entendida duplamente como arrebatamento místico ou sublevação erótica⁴¹, *locus* indecidível da agência divina ou da possessão demoníaca:

Imobilisavam-se-lhe os olhos em spasmos de aterrada supplica, ondas de fogo lhe escalavam o cerebelo. Ringiam-lhe os dentes com furia; e não aplacava sem voltar-se de bruços, arrepellando-se, vociferando, espumando, enterrando a face incendiada nas almofadas e dilacerando com as unhas o travesseiro. (*ibid.*: 131)

Deste modo, tanto a anódina panaceia prescrita pelo médico – “chá de tília e repouso” (*ibid.*: 100) -, como a inoperância do exorcismo praticado pelo padre Manuel⁴² ou do esconjuro recitado pelo grotesco *endireita* de Chavães ilustram o fracasso de uma ciência de pretensões omnicomprensivas ou de uma fé supersticiosa. Bem vistas as coisas, quando confrontados com uma fatalidade que é tanto biológica como metafísica, não parece haver diferença de monta entre o “ronceiro empirismo” (*ibid.*: 100) do médico, a “ineficaz e reduzida therapeutica do [...] latim e dos [...] conselhos” do padre Manuel” (*ibid.*: 102) ou a “crendice incorrigível” (*ibid.*: 107) nas mezinhas do curandeiro.

O estiolamento físico de Adosinda sinaliza a fisiologia da sua virtude. Numa assunção superlativa do abandono de si, a santidade exprime-se na *consumpção* antinatural do corpo⁴³

⁴⁰ As metáforas teatral e circense eram, com frequência, usadas por Charcot que, por seu intermédio, enfatizava a exuberância visual e a dimensão espetacular da histeria: “As these evocations of the circus and theatre suggest, Charcot’s approach emphasized the external and visual rather than the unseen and purely psychological” (Goldstein, 1982: 214-215). A propósito da teatralidade do cerimonial terapêutico de Salpêtrière, refere Michel Foucault: “Que a Salpêtrière de Charcot sirva, aqui, de exemplo: era um imenso aparelho de observação, com seus exames, seus interrogatórios e suas experiências, mas era também maquinaria de incitação, com suas apresentações públicas, seu teatro das crises rituais cuidadosamente preparadas com éter ou nitrato de amilo, com seu jogo de diálogos, de apalpações, de mãos impostas, de posturas que os médicos, gesto comum ou palavra, suscitam ou eliminam, com a hierarquia do pessoal que espia, organiza, provoca, anota, relata, e acumula uma imensa pirâmide de observações e de prontuários” (Foucault, 1988: 55).

⁴¹ “The convulsionaries acted as martyrs or witnesses, spectacularly playing out scenes of religious history on their own bodies by reproducing and thus almost magically conjuring up Christ’s violent death; crucifixion was not coincidentally their «favourite» posture” (Mazzoni, 1996: 12-13).

⁴² A identificação da histeria com a possessão demoníaca, já investigada, nas suas expressões artísticas do passado, por Charcot é, em *Santa Adosinda*, indeligiável de uma tópica anticlerical que denuncia tanto a estreiteza doutrinária de uma cartilha ineficaz em face do assombro, como a “pávida ignorância” (Botelho, 2008: 102) dos párocos de província. Assim se explicam as infiltrações grotescas detetáveis na construção do retrato satírico do padre Manuel. A este respeito, cf. sobretudo, pp. 31 e 64-65.

⁴³ Esse definimento galopante é, segundo o narrador, de etiologia melancólica: “E esta absorvente concentração do seu querer, do seu sentir n’um homem vivendo longe, esta allucinada e vehemente pertinácia n’um sonho cuja realização, tambem pelo seu querer, se não effectuaria nunca, mergulhavam-n’a n’uma melancolia irreductivel, consumiam-lhe rapidamente, n’um galopante dispêndio interior, o organismo calido e melindroso” (Botelho, 2008: 115). Como refere Cristina Mazzoni, as analogias ente histeria e tuberculose são, neste caso, inequívocas: “The body’s weaknesses *qua* body – the incipient tuberculosis and the effects of menopause – make it a privileged site for extracorporeal manifestations. [...] The less corporeal the body, the more «spiritualized» and thus open to the supernatural it becomes and thus open to the supernatural it becomes. Tuberculosis is a disease that literally makes the body less of a body, by consuming it, by making it thinner and diminishing it,

comunicada, na novela, por meio de uma copiosa fraseologia orgânico-degenerescente⁴⁴. Renunciar ao mundo implica, portanto, a drástica aniquilação do precíval casulo carnal pela conquista laboriosa de uma existência espiritualmente desmaterializada. Paradoxalmente, tomando a santidade como metáfora mórbida, a histeria, coreografia excessiva do corpo convulso, não prescinde, em variante mística, da sua dissolução. E, portanto, a anorexia sagrada – que Manuel Laranjeira descrevia como “estagnamento nutritivo, especie de entorpecimento hivernal” (Laranjeira, 1907: 85, nota 1)⁴⁵ – constitui tradução exemplar de uma somatização denegativa por meio da qual se consagra o triunfo do espírito sobre o corpo:

Depois, desde o dia seguinte que, com uma ferocidade intransigente, se recusou a vêr quem quer que fôsse, além da família, e começou a não querer comer. Por consequencia, a anorexia apressou-lhe ainda mais a consumpção e a ruína do arcaboço delicado. Os seus caracteres degenerativos avançaram n’uma aceleração de morte, n’uma espantosa progressão. A face tornara-se-lhe pronunciadamente cadaverica, o troco sêcco e chupado parecia ressecado ao fogo, e uma atrophica disposição, persistente e accentuada, reduzia-lhe rapidamente as feições, os membros a minusculas proporções, espremidas n’uma escala inverosímil.

Chegára agora a termos a pobrezita que, no dizer alanceado da mãe, não fazia entre os lençoes mais volume «que um grabato sêcco». (Botelho, 2008: 126-127)

Encarnando o rol nosológico de “todos os excessos de sensibilidade, todas as fobias, todas as pequeninas loucuras mansas” (*ibid.*: 127), Adosinda é retratada como degenerada superior⁴⁶: embora investida de inegável presciência, o dom clarividente não se revela, como

by digging caves within it, by «dematerializing it» [...]. The body thus becomes less of a body and more of a «spirit»” (Mazzoni, 1996: 61-62).

⁴⁴ A título meramente ilustrativo, vd. os exemplos seguintes: “a sua derrancada pallidez, a sua magreza, as suas olheiras róxas, as suas manitas de cêra” (Botelho, 2008: 116), “Que a pobre menina estava hectica era já opinião corrente na aldeia” (*ibid.*: 116), “avanço pathognomônico de ruína” (*ibid.*: 122), “atrophica disposição” (*ibid.*: 127), “depercimento orgânico” (*ibid.*: 131), “o corpinho delgado e protuberado de ossos, de Adozinda, começou a mirrar-se, a eczemar-se de feridas” (*ibid.*: 131).

⁴⁵ Na sua nosografia, observa Manuel Laranjeira que “nas vidas d’alguns mysticos faz-se menção de jejuns exorbitantemente prolongados e aponta-se esse estado como uma prova milagrosa de santidade. Na hysteria observam-se perturbaçoens de nutrição que se revelam por jejuns verdadeiramente extraphysiologicos, sem alteração apreciável no aspecto exterior dos doentes. Este phenomeno de estagnamento nutritivo, espécie de entorpecimento hivernal é sobremodo interessante, e precisava de ser estudado com verdadeiro rigor scientifico para ser reduzido ás suas legitimas proporçoens. Valia a pena” (Laranjeira, 1907: 85, nota 1).

⁴⁶ Na sua dissertação sobre *A Doença da Santidade*, Manuel Laranjeira, dissentindo da tese de Max Nordau, considera os místicos como uma espécie de degenerados superiores, na linha dos *representative men* emersonianos: “Degenerados ou não, a verdade é que os mysticos muitas vezes attingem na vida evolutiva da espécie humana um valor social que os colloca na elevada cathegoria de representative men, na justa expressão de Emerson. Como tal, elles não podem ser enfileirados ao lado dos degenerados – que, na vida evolutiva da espécie, representam a escoria segregada, inadapta e inadaptaível” (Laranjeira, 1907: 41). Relembre-se que a aliança entre loucura e clarividência surge expressamente consignada na Epístola de S. Paulo aos Coríntios (I, 3: 18): “Ninguém se engane a si mesmo. Se alguém dentre vós se julga sábio à maneira deste mundo, faça-se louco para tornar-se sábio”.

acreditava a “bronca singeleza popular” (*ibid.*: 133), de infusão divina. Como esclarece o narrador, ele manifesta-se, antes, como marca insofismável da sua disposição psicopática:

O próprio desequilíbrio, todo espiritual, da sua organização fazia-a vibrar n'um requintado dinamismo nervoso que a tornava como que uma vidente, pois sabido está que pela fenda degenerativa é que em nós entra o pensamento a luz divina. (*ibid.*: 128)

Alimentando a reputação de “santinha” que a ávida credence popular lhe atribuía, Adosinda converte-se em “improvisada pythonisa” (*ibid.*: 133), recorrendo com recém-conquistada desenvoltura ao “enciclopedismo milagreiro” (*ibid.*: 133) e assim acrescentando à sua fama de “extraordinária vidente” (*ibid.*: 134). Numa derrogação enfática da devoção referendada por fanatizante sufrágio multitudinário, o narrador não dissimula o que nesse culto forjado a uma santa improvável constitui burlesca evidência de um desejo de instantânea reparação taumatúrgica, de cegueira fideísta irracional e, em suma, de puro delírio coletivo. Observe-se, de passagem, que este anticlericalismo de incidência antidogmática não deixa de articular-se, na novela de Abel Botelho, com uma desassomburada crítica eclesial, de ocasional coloração antijesuítica, como se deduz, por exemplo, do relato da peregrinação à Senhora da Lapa, espécie de *mise en abyme* satírica destinada a iluminar o funcionamento da “fábrica da santidade”⁴⁷.

Também o culto forjado em torno de Adosinda não deixa dúvidas sobre o concurso de pietismo fruste e *voyeurismo* propagandístico na perpetuação de uma “indústria de santidade”, a que não faltará o culto fetichista das relíquias⁴⁸, numa exemplar ilustração dos

⁴⁷ A crítica à persistência opressiva do jesuitismo torna-se explícita na descrição transparentemente alegórica, de nítido valor indicial, do santuário da Senhora da Lapa: “Passado por grande milagre o caso, fêz-se-lhe imediatamente no mesmo sitio uma capela, com a Senhora alojada na lapa de granito, em compartimento envidraçado. No seculo XVII foi reedificada, adicionando-se-lhe então a poente um grande convento ou collegio, que foi dado aos jesuitas, e ainda hoje oprime com a sua negra mole sinistra a modesta capelinha” (Botelho, 2008: 119-120). Na descrição do anacrónico folclore cultural, são indisfarçáveis o acento irónico e a intencionalidade derrisória do discurso do narrador: “Mas bem mais ingénuos e anachronicos assuntos havia ali para admirar, para vêr. Exemplo: n'um pequeno altar, á esquerda, agoniza em leito envernizado, á moderna, um burguez S. José, vestindo camisa de dormir cortada por qualquer dos ultimos padrões da rua Augusta, emquanto, no primeiro plano, um anjo avança muito grave pelo seu pé, trazendo-lhe uma tijelinha de caldo. E no altar defronte, ha um menino Jesus vestido galhardamente á Luiz XV, com sua fita de sêda côr de rosa a tiracollo, á laia de grã-cruz” (*ibid.*: 121).

⁴⁸ Cf. “Quando tal boato correu pela villa, uma piedosa curiosidade ahi incitou logo o mulherio, que todo á porfia começou demandando a casa dos Souzas, no vivo empenho de «vêr a santinha». Esta, as mais das vezes, condescendia com o pedido, dizia que as mandassem entrar. E emquanto se não fatigava, conversava com ellas muito, parecia interessar-se pelas coisas que mais particularmente a cada uma diziam respeito: e com um ar prophetic, n'este accento aladamente mystico dos contemplativos e dos tristes, dava-lhes conselhos, vaticinava-lhes factos e sucessos, muitos dos quais acontecia depois virem a succeder taes como a transcendental creança annunciára. Tanto bondou para que a improvisada pythonisa adquirisse foros de infallivel ante a bronca singeleza popular. Todas queriam agora sinceramente consultal-a; traziam presentes e offertas que os Souzas intransigentemente rejeitavam. – A romaria pela ladeira abaixo, até ao patim, era infallivel todas as tardes. Vinham e ajoelhavam diante d'ella; interpelavam-n'a sobre toda a sorte de assuntos, firmes na sincera

traços dominantes que Jean-Claude Schmitt reconheceu no texto hagiográfico «popular»: valorização do gesto em detrimento da palavra – e, portanto, da função propiciatória e tau-matúrgica do santo, mais do que da sua virtude ou da sua conversão interior –, exploração insistente de uma semiologia do corpo, predileção por figuras excêntricas à história espiritual (Schmitt, 1983: 18-19)⁴⁹. A trasladação do corpo de Adosinda e a sua sumária canonização pelas mulheres de Leomil, que o narrador cognomina de “sediciosas exumadoras”, traduzem a exclusividade da agência feminina na convalidação de uma santidade expressamente sexuada e, portanto, a reivindicação de um culto que apenas a elas parece dizer respeito. Como se só às mulheres, mancomunadas num destino compartilhado de invisibilidade histórica e afasia social, fosse possível aceder ao entendimento empático da *via crucis* erótico-sentimental da “incompreendida creança” (Botelho, 2008: 142).

5. Ora, é ainda o espetáculo da histerização do corpo místico que Teixeira de Queirós elegerá como *primum mobile* do romance *Amor Divino (Estudo pathologico d'uma santa)* que integra a série romanesca de traça confessadamente balzaquiana da *Comédia do Campo*. Com uma primeira edição em 1874, quando o autor cursava ainda medicina, o romance é republicado em 1915, em versão refundida e acrescido de um prefácio onde, numa aparente retratação do destempero anticlerical a que cedera na versão original⁵⁰, dá conta da intenção de concertar fé e ciência no apuramento do “diagnostico e etiologia da santidade” (Queirós, 1915: II). Se o formato ficcional e o olhar desapassionadamente clínico são ainda

convicção do seu enciclopedismo milagreiro. E depois, adorativamente, retiravam ás arrecuas até á porta, sem se voltarem, tendo-lhe antes, prostradas de bruços, beijado o informe e reduzido mólhô de ossos que, gasalhado carinhosamente por um chale, lhe formavam os pésitos e as pernas comidas de inanição” (Botelho, 2008: 132-133). “No dia seguinte, logo de manhã, a onda dos devotos voltou a invadir n'uma supersticiosa avidéz a casa. Todos queriam vêr ainda uma vez a morta, beijal-a, tocar-lhe, alcançar d'ella uma recordação, uma relíquia. Houve quem, já préviamente munido de thesoura, lhe cortasse a occultas pedacinhos de cabelo; e a ultima camisa que Adozinda vestira foi retalhada em milhares de farrapinhos, disputados com sofreguidão pelos que vinham” (*ibid.*: 139).

⁴⁹ “Un trait dominant de l'hagiographie «populaire» est l'attachement prépondérant à la fonction propitiatoire du saint plus qu'à sa biographie, à ses miracles plus qu'à ses vertus exemplaires, à sa puissance individuelle plus qu'à son statut de médiateur auprès de Dieu. C'est dire aussi que, du point de vue des fidèles le rituel l'emporte sur la narration, que le Texte est fait de gestes plus que de paroles, et que la guérison physique est attendue plus volontiers que la conversion intérieure. [...] Le texte hagiographique dans la culture populaire est d'abord un langage du corps, du corps du fidèle comme de celui du saint : d'où le thème privilégié de la mort violente du saint [...]. De même que le Texte hagiographique fait dans la culture populaire une place plus large au corps, à ses souffrances, à ses modes d'expression et à ses désirs, il fait une place à ceux que l'hagiographie officielle a longtemps ou largement tenus à l'écart des autels :: les humbles (au haut Moyen Âge la noblesse est la condition première de la sainteté), les femmes, les jeunes et les enfants (le premier enfant canonisé ne l'a été qu'en 1950)” (Schmitt, 1983 : 18-19).

⁵⁰ “Não foi, porém, somente o intuito de proibidade artística, que me induziu a refazer a obra minguada; mas também um impulso de proibidade moral: este livro padecia, na sua primeira forma, de arremetidas sectarias, que lhe desmereciam o seu já pouco valor; tinha algumas cruesas contra padres e contra a religião, que me nada serviam a verdade, nem lhe acrescentavam o valor” (Queirós, 1915: VI).

reminiscentes da nosografia naturalista – o subtítulo não deixa, aliás, dúvidas sobre a natureza derivativa de uma ficção que o autor admite transcorrer da leitura do relatório médico do doutor Charbonnier Debatty⁵¹ sobre a estigmatizada belga Louise Lateau, complementada pela frequência da “historia d’alguns mysticos e de devocionários” (*ibid.*: VI) –, a calculada equidistância deste autor-relator⁵², que afirma posicionar-se “entre a *crença* e o *conhecimento*, entre a *fé* e a *sciencia*” (*ibid.*: II), dita a “tolerancia para com todas as opiniões, pois ela é a mais bela conquista da civilização moderna” (*ibid.*: VII). E sintetiza-se, nos seguintes termos, esse projeto ficcionalmente conciliatório que, suprindo as insuficiências do escrutínio médico positivo do fenómeno da santidade, permita dirimir o litígio entre “a fé ardente dos panegiristas e biographos dos santos” e “os racionalistas, apaixonados cultores da sciencia moderna” (*ibid.*: VII):

A fé ardente dos panegiristas e biographos dos santos, faz com que elles vejam nas suas vidas, somente acções miraculosas, derivadas do impulso e presença constante da divina vontade, sobre os seus organismos miserrimos; pelo seu lado, os racionalistas, apaixonados cultores da sciencia moderna, não vão além do conjuncto de symptomas pathologicos, objecto do seu estudo. Nas leituras que fiz, acerca do assunto, dei valor á sinceridade, quando a encontrei, n’um e n’outro campo. (*ibid.*: VII)

Essa relação tensiva entre a tradição místico-hagiográfica e o ideário ficcional pós-naturalista, já visivelmente tingido pela dúvida idealista finissecular, decadentista e neo-romântica, explica que, na versão revista do romance, a compreensão taxonomista do delírio religioso se compagine com um prudente recuo judicativo do narrador⁵³. O abrandamento do ufanismo

⁵¹ Trata-se da monografia *Maladies et facultés diverses des mystiques*, dada à estampa em 1875 (Bruxelles, Librairie de Henri Manceaux).

⁵² “N’este romance, eu não fui mais do que um relator do que observei e estudei nos dois lados”. (Queirós, 1915: VII) Tomando em consideração a neutralidade clinicamente desapaixonada do autor, Alexandre da Conceição sustenta que “O Amor divino reúne em alto gráo todas as qualidades d’uma verdadeira obra d’arte, no sentido realista do termo. Tem o caracter profundamente positivo d’um verdadeiro trabalho scientifico, tranquillo, impassivel e critico, como um estudo pathologico. Nunca em Portugal os intuitos e as aspirações da escola realista foram melhor comprehendidos nem mais methodicamente seguidos” (Conceição, 1881: 110-111). É precisamente a prevalência de uma mundivisão hegemonzada pelo espírito positivo que explica, segundo o autor, o descaso entre o romance de Teixeira de Queirós e um público educado na “*metaphysica sentimental* de um espiritualismo milagreiro” (*ibid.*: 114): “O Amor divino é, no genero e sob o ponto de vista da systematisação positiva, o trabalho mais completo que se tem escripto em Portugal. Por isso passou ignorado e desapaludido, porque marca um periodo de evolução intellectual, a que ainda não chegou o nosso publico, educado na *metaphysica sentimental* de um espiritualismo milagreiro. Aquelles processos de analyse psicologica, aquella fria e impessoal observação dos factos, aquella ausência de declamação sentimental e de espirito de partido num drama, em que se vê uma mulher alegre, robusta e admiravelmente constituída para as grandes lutas da vida pratica, caminhar rapidamente para a sepultura pela mão do fanatismo religioso mais asiatico e bestial, passa desaperecebido á maioria dos leitores, que não comprehendem o valor artistico e a intenção positivista de taes processos de analyse” (*ibid.*: 114-115).

⁵³ Como refere António Machado Pires, “na segunda edição (1915), o autor moderou o rigor de anti-clericalismo das perspectivas naturalistas, não sobrepeõe juízos ao que descreve, procurando imparcialmente mostrar

cientista que se torna inteligível no Teixeira de Queirós epigonal encontrará natural correspondência, como observou Óscar Lopes, na adesão “a uma espécie de religiosidade laica [...] tocada pelo chamado *tolstoísmo*, por um franciscanismo panteísta e outras tendências vagamente heterodoxas da época” e a “uma santidade feita do descrédito da ciência (que ainda cerca de 1900 exaltava)” (Lopes, 1987: 162). Ora, numa “atitude tipicamente positivista e realista, embora compensada por aspirações idealistas finisseculares” (Pires, 1992: 289), o ensaio ficcional de Teixeira de Queirós em torno do fenómeno místico não pode compreender-se senão à luz do interesse naturalista pelo “sentido physiologico e psychologico” (Queirós, 1915: III) da santidade⁵⁴, como aliás se deduz da atenção dispensada, logo no prólogo, ao sintoma da anorexia sagrada⁵⁵. Mas nele parece infiltrar-se um inquietante desconforto em face do sobrenatural, irredutível tanto à ciência como à religião positiva.

No caso de *Amor Divino*, a vocação explicitamente demonstrativa da fábula naturalista e a distensão romanesca possibilitam a Teixeira de Queirós uma meticulosa dissecação do crescendo degenerescente da protagonista. Rosária, “camponesa delicada, de cabellos fartos e olhos de mysterio” (Queirós, 1915: 4), dada a “crises de melancolia” (*ibid.*: 4) reconduzíveis a uma herança mórbida⁵⁶ – “sua mãe morrera deitando sangue pela boca” (*ibid.*: 4), segundo

as virtudes do missionário e os exageros das fanatizadas ignorantes. O sub-título mostra claramente, em qualquer caso, o escopo naturalista do livro e a formação positivista do autor. Génio, santidade, misticismo estão em paralelo com a demência, a histeria – numa sociedade decadente” (Pires, 1992: 95).

⁵⁴ Comentando a importância da formação intelectual de Teixeira de Queirós e da atmosfera ideológica de que foi contemporâneo, Joel Serrão salienta a reveladora coincidência entre as teses ficcionalmente demonstradas em *Amor Divino* e a dissertação de Manuel Laranjeira sobre a doença da santidade: “Com efeito, a textura positivista da sua formação mental mostra-se bem patente ao longo de toda a obra que nos legou. Só a objectividade de teor cientista se quadrava à sua maneira de encarar as coisas e os homens, para a qual deve ter contribuído a aprendizagem da medicina de então, aliada, claro está, às divulgações do pensamento de A. Comte e à atmosfera mental que as elites desse tempo respiravam. Daí ao agnosticismo era um passo fácil de dar, especialmente para quem, como Teixeira de Queirós, bebeu na infância, como toda a gente, um catolicismo fruste, contra o qual a maioria intelectual se revoltava com libertadora veemência. Por isso, o problema da ascese mística o preocupou sempre, como o demonstra a publicação e reedição do seu primeiro romance, *Amor Divino*, que estuda o caso de transformação de uma camponesa minhota numa «santa» local, devido ao ensino religioso ministrado. Caso muito significativo: *A Doença da Santidade*, como é sabido, virá a ser também o assunto da tese médica de outro agnóstico nortenho a braços como drama de valores religiosos negados, mas não substituídos, o destroçado Manuel Laranjeira...” (Serrão, 1978a: 103).

⁵⁵ Reportando-se à argumentação aduzida por Caroline W. Bynum, Tiago Pires Marques acentua que “é o jejum feminino, associado à comunhão periódica, que atualiza a natureza liminal do corpo da jejuadora: pela rejeição da comida terrena, ou profana, a jejuadora situa-se fora do campo das necessidades físicas e da fertilidade (impura) e torna-se mediadora do alimento divino (a eucaristia). O corpo da jejuadora eucarística torna-se veículo e símbolo de uma transposição de limites (boundary crossing)” (Marques, 2012: 157).

⁵⁶ A predisposição psicopatológica de Rosária, atribuível tanto à hereditariedade como a uma natureza especialmente impressionável, é pontualmente lembrada pelo narrador, mesmo quando se acentua o salutar vitalismo de um carácter formado em contacto privilegiado com a natureza: “Havia n’aquelle organismo um mysterio para esclarecer. As tristezas e melancolias de Rosaria escondiam qualquer coisa que seria bom definir. O confessor, um padre rude e simples, achava-lhe delicadezas, que não comprehendia. Quando ela lhe expunha os

informa o narrador – é fanaticamente instada à santidade pelo padre António, um dos missionários que temporariamente se instalam nas terras minhotas de São Tomé de Refuinho, abalando, com a sua retórica tremendista e ferocidade prosélita, o torpor bucólico do quotidiano minhoto⁵⁷. A cartilha apostólica destes “soldado[s] da milícia divina” (*ibid.*: 103)⁵⁸, arremessada a uma congregação ignorante e sugestionável com vociferante eloquência a

seus escrúpulos, as anciãs do seu peito, impacientava-se e respondia-lhe com pouco agrado: – Olha rapariga, deixa-te d’essas coisas. Come-lhe e bebe-lhe, canta e ri. Resa uma coroa a Nossa Senhora; é toda a penitencia que te dou. Rosaria ficava desgostosa pela não compreenderem, e reconhecia que só no trabalho, na lida da casa e na lavoura de seu pae encontrava remédio ao seu mal escuro. Às vezes recriminava-se a si mesma por causa d’estas melancolias, e até se excedia nas brincadeiras das festas, só para afogar o mal que a minava”. (Queirós, 1915: 6-7); “Era uma rapariga de entendimento simples, muito impressionável, mas que abrangeu, com sufficiente lucidez, e arreigada convicção, a metaphysica da penitencia, reconhecendo a enormidade das suas culpas” (*ibid.*: 98). Já confinada ao solar de Refuinho e determinada em percorrer a exigente scala perfectionis de uma santidade anunciada, Rosária reedita os sintomas dessa herança funesta: “A sua resposta foi debruçar-se no peitoral e golfar um pouco de sangue. Acudiram-lhe; o missionario amparava-lhe a cabeça e a fidalga gritou pelas criadas e pelas sobrinhas, que logo vieram enchendo o corredor de ruídos. Trouxeram bacias, todos se mostravam solícitos em a socorrer. Ella espalhava o seu sorriso resignado pelos semblantes amigos, e cheia de animo, dizia ter tido aquillo mais vezes. Até parecia orgulhosa, de ver o sangue de suas veias, dentro da bacia que lhe aproximaram. Talvez a consolasse a ideia reparadora da morte, que lhe abreviara o caminho da bem-aventurança” (*ibid.*: 163). Sublinhe-se que, nas narrativas de santidade naturalistas, o tema da hereditariedade surge entrelaçado com o topos hagiográfico da predestinação do santo, escolhido por eleição divina. Como lembra, numa das suas prédicas, o Padre António, “Os santos, esses são os eleitos que Deus, por um acto misterioso da sua vontade divina, marcou desde o nascimento para o glorioso destino. Tocou-os no coração, com a sua mão divina, iluminou-lhes a mente com a luz que aos outros cega, fortaleceu-lhes a vontade só com um olhar – são os eleitos, são os escolhidos!” (*ibid.*: 71).

⁵⁷ Como salienta Maria Vitória Figueiredo, “os missionários tiveram um papel específico na situação histórico-religiosa da segunda metade do século XIX. São constituídos por clérigos regulares e surgem, pois, após a reintrodução das ordens religiosas no país. Baseavam-se no chamado «Apostolado da Oração», criado pelos Jesuitas, e destinavam-se a suprir a falta de catequização (devido a factores diversos, como a ausência regular do ensino da doutrina católica ou a falta de padres em certas regiões), um pouco por todo o país” (Figueiredo, 2004: 126). Contrariamente ao “bom cura de aldeia, que percebe de perto o espírito do povo, partilhando com ele os problemas comuns e funcionando como um bom educador que com uma mão repreende e outra mão acarinha”, “a pregação pelo terror é, talvez, a linha mais determinante do perfil do missionário traçado por Teixeira de Queirós, maioritariamente neste romance, mas também noutros textos”. (*ibid.*: 126). Assim, uma certa “feição anticongregacionista, implícita na acção nefasta exercida pelos missionários juntos das populações” coexiste, na obra do autor de *Comédia do Campo*, com a figuração do “bom pároco na linha de Herculano”, autorizando a dedução de que “O homem-padre de fundo rural, menos teológico e mais simplório, parece estar mais próximo da lição evangélica que o sacerdote regular, mais douto, de pregação severa, tipificado nos missionários, que exercem sobre o espírito inculto do povo uma acção não orientadora e libertadora, mas avassaladora e destrutiva” (*ibid.*: 128).

⁵⁸ A série lexical evocativa do tópico da *militia Christi* é expressiva desse otimismo proselitista que anima a ação apostólica dos missionários e de que não se encontram arredados acentos bélicos: “Onde se encontre uma alma desejosa do amparo moral da religião, deve apparecer um soldado da milícia divina, para a amparar e instruir. O demonio não descança um só instante; á sua perversa solícitude deve corresponder a dilligencia dos que se dão ao delicioso mister da conversão.” (Queirós, 1915: 103-104); “– Morremos no nosso posto, somos uma milícia; os soldados não devem pensar no perigo, quando vão para o combate – insistiu o missionario novo” (*ibid.*: 146).

partir do púlpito ou durante a confissão, propagava uma vulgata de efeito garantido, onde confluíam terrorismo escatológico e pânico apocalíptico⁵⁹, recriminação da ingênita inclinação humana para o pecado e para a tentação⁶⁰, contrição dolorista e vitimal⁶¹, proscricção intransigente de todos deleites seculares e vituperação misógina das descendentes de Eva, inclinadas, por natureza, a “ardências lascivas” (*ibid.*: 93)⁶². Mais propenso à autossugestão, é no público feminino avassalado pelo evangelismo beligerante dos missionários que os

⁵⁹ “No púlpito, porém, mudavam completamente: pregando contra os peccados derivados do luxo e do bom trato social, eram implacáveis, violentos e até grosseiros. Golfavam raivas contra Satanaz, o inventor de todos os mundanismos provocantes. [...] Descreviam vigorosamente os tormentos, que flagelariam, no inferno, essas pobres mulheres. Mencionavam todas as particularidades das fogueiras e dos outros meios usados pelos demonios para atormentarem os réprobos. Expunham, com vehemencia, para convencer. [...] Contra o inimigo das almas eram sinceramente rancorosos – inventavam coisas insignificantes para o desacreditar. [...] Para certas raparigas, menos dadas á salvação da sua alma, taes predicados não tornavam o demonio absolutamente antipathico. [...] Porém, os missionarios, prevendo o caso, affeavam-no propositadamente e com acinte: tinha chavelhos retorcidos na frente, uma bôca de lobo rasgada até às orelhas, enorme cauda que elle não podia esconder completamente por mais que fizesse; os olhos eram de lume, o focinho de macaco. Mas acrescentavam sensatamente para prevenir creaturas incautas, que o diabo tinha o extraordinario poder de se transformar, diminuindo todos esses horripilantes defeitos, para se apresentar á vista da que procurasse enganar, bello e formoso, a ponto de muitas vezes se fazer passar como rapaz galante, semelhante aos janotas das cidades civilisadas, que se veem nos passeios públicos e até frequentam igrejas” (Queirós, 1915: 11-13).

⁶⁰ “Os missionarios tinham-lhes aberto, nas almas virgens, sulcos negros de pavor. O thema obrigado das missões era que, pela nossa fraqueza originaria, por causa do peccado, que fizera sahir do paraíso o primeiro homem acompanhado da primeira mulher, nós eramos criminosos de nascença, e que só nos podiamos resgatar d’essa grande falta, em que não tiveramos responsabilidade, por meio da oração e da penitencia. Para rehavermos a cubiçada patria celestial, com os bellos anjos d’uma formosura radiosa, com as gloriosas santas nimbadas de luz, com a Virgem, foco de graça, no seu throno de marfim, com o sereno Jesus á mão direita de seu venerando pae... tudo isto n’uma primavera absoluta e permanente, onde se não conhece, nem noite, nem sombra, só o poderiamos conseguir, por meio do martyrio da carne, da afflicção da alma, da morte durante a vida” (Queirós, 1915: 55-56).

⁶¹ “Quando a voz de qualquer d’estes dois missionarios, se levantava retumbante na meia escuridade d’um templo, todos os ouvintes, mormente as mulheres, que eram sempre em maior numero, sentiam sobre suas cabeças o pêsso das coleras celestes. Guiadas pela voz imprecativa do missionario, abatiam a frente sobre o chão, exhortando clamorosamente perdão da clemencia divina. Lamentavam-se com choros; esbofetavam-se em memoria do que os judeus fizeram a Christo no caminho do calvario; pediam perdão em alto clamor, formando côro implorativo da misericordia de Deus” (Queirós, 1915: 13).

⁶² “Um dos pontos, para que ella attrahira incautamente o exame do missionario, foi o das suas vaidades de parecer bem pelo vestuario. – Gostava de cores garridas, d’essas que o demonio aconselha para provocar os olhares dos homens? – Gostava. Era um grande peccado por conter o germen de muitos outros: cada um deve pensar apenas em cobrir a sua nudez, para decencia e agasalho do corpo. – O contacto da roupa fresca, na sua pelle nova, não lhe despertaria sensações apraziveis? – Despertava. A propria camisa pode accordar desejos sensuaes, quando a mente não ande occupada em pensamentos divinos. – Tinha espreguiçamentos nas tardes calmosas? – Tinha. O tentador serve-se da propria natureza para fomentar na mocidade ardencias lascivas, que levam as almas ao inferno, com a presteza com que o raio despedido das nuvens se some da terra. De certo brincara muitas vezes com amigas e companheiras da mesma idade. – Gostava que ellas lhe fizessem cocegas? Que desejos lhe resultavam d’esses actos? O mesmo a respeito das comichões que Deus manda aos corpos, para os experimentar: – quando se coçava, para as fazer desaparecer, sentia-se satisfeita só com o desaparecimento

efeitos desta teologia do medo e do melodrama agonístico da salvação mais funda comoção parecem causar. Com efeito, é o ascendente magnetizador que sobre Rosária virá a exercer o padre António que justifica a drástica abjuração do “seu passado de vaidades em romarias e espadelladas” (Queirós, 1915: 73). Confirmando o “ligeiro estrabismo dos seus olhos de mystico”, em virtude do qual “via o mundo n’um angulo doloroso” (*ibid.*: 10), o retrato que do missionário gradualmente se esboça no decurso da sintagmática narrativa insiste na inumana austeridade do seu itinerário de virtude, assombrado, contudo, por um passado de estúrdia hedonista anterior à sua miraculosa conversão⁶³. Em função de uma tipologia nominativa retomada no texto, aliás corrente na gramática hagiográfica, no padre António reencarnam, por emulação admirativa, figuras exemplares do panteão místico-hagiográfico, como São Paulo ou Santo António, inscrevendo o seu austero ideal de *uita perfecta* num *continuum* de santidade⁶⁴, flagrantemente discorde da negligente – mas bem mais humanizada – bonomia rústica do friso de personagens clericais reproduzido, com vagar realista, em *Amor Divino*. Moldando, num diligente jogo especular, a tosca discípula à sua própria imagem e semelhança, o missionário reedita, por procuração, o modelo contricionista e penitencial de devoção que professa. Instigada pela espiritualidade rigorista e pelo misticismo encarniçado

do incommodo ou ficava a pensar n’outras coisas?... A maioria dos peccados entram pelos olhos, que as mais das vezes não servem senão, para contaminar a alma” (Queirós, 1915: 92-93).

⁶³ “Diziam que fora robusto e folgassão, e até bulhento nas desordens da mocidade. Tivera amantes, companheiros insensatos, envenenara o corpo e a alma com luxurias e torpezas abomináveis. Com outros estroinas (dizia-se) assaltara uma noite um convento para raptar uma educanda a quem seduzira. Eram commentadas (apesar de se não saber ao certo se eram verdadeiras) as suas loucas proezas de outr’ora, os escândalos com que offendera a Deus e mortificara creaturas devotas. Parecia que o mais travesso dos demonios morara, dentro d’elle, durante esse periodo d’uma existencia de crapula. Mas, um dia, o conhecido estroina appareceu regenerado. Seria após alguma grave doença, em que o repouso e a dôr o trouxessem á meditação, como aconteceu a Ignacio de Loyola e a Francisco de Assis? Eu ignoro-o; mas dizia-se que sim, que a conversão de Antonio de Menezes, fôra um d’esses milagres, que o grande Deus pratica, em certos momentos, para demonstrar a sua omnipotencia e revelar, a incredulos, as maravilhas da sua permanente vigilância sobre as almas” (Queirós, 1915: 15).

⁶⁴ “Tambem não lhe faltava actualmente a flagelação da carne viciosa; pois que os cilicios que lhe rasgavam a pelle, ensaguentando-lhe o grosseiro vestuario, era facto quasi admitido, a mais das disciplinas com que se castigava todas as noites, como fizera José Cupertino e tantos outros santos. Aquella sua apparencia de magreza amarelenta, justificava essas supposições, que adornaram a vida de todos os mysticos celebres” (Queirós, 1915: 16); “– Eu retiro-me – insisti u o abbate. Fica n’uma casa de virtude. Adeus reverendo amigo, adeus senhora D. Maria. Ahi lh’o deixo. É o nosso S. Paulo. – Oh! reverendo abbate! – exclamou o padre Antonio, erguendo olhar implorativo. – Tem a fama! Tem a fama! – continuava a dizer, batendo a escada de pedra, com as suas pesadas botas de montar” (*ibid.*: 38); “A sua fama de vida austera e composta, abria-lhe caminho em muitas imaginações delicadas. Os proprios companheiros, com louvavel generosidade, o comparavam na eloquencia, ao seu homonymo, Santo Antonio, cuja lingua incorrupta, atravez de tantos seculos, ainda hoje se venera em Padua. Como esse egrejo portuguez, que abandonara a cátedra para missionar nas praças publicas e nos bosques umbrosos, o hodierno orador procurava com a sua palavra sincera, chamar corações a Deus, exalçando a prece entre as gentes incultas.” (*ibid.*: 67-68); “Sentia-se possuido da força intensa e da coragem ousada, que tornara grandes os martyres e os apóstolos. As suas pupilas brilhavam como lume, sobre a tez pallida. Era um S. Paulo, dominando o gentio com a sua ardente convicção” (*ibid.*: 143).

do seu confessor-médico⁶⁵, Rosária, numa nítida corporização do estereótipo anticlerical da “mulher fanatizada” (Abreu, 2004a: 57)⁶⁶, irá, analogamente, descrever uma trajetória anti-natural⁶⁷ de retirada do mundo e de emparedamento contemplativo, numa vertigem devota cujos contornos mórbidos o romance irá estrategicamente sublinhar⁶⁸.

Se a paixão e morte da Adosinda eram, na novela de Abel Botelho, em larga medida imputáveis ao delirante imaginário erótico-cavaleiresco inflamado pelo consumo imaturo e desregrado de uma literatura dissolvente, Rosária, campônia e iletrada, rende-se a uma espécie de *bovarismo ao divino*, em função do qual a evasão compensatória do real pela fantasia romanesca surge retextualizada como reclusão ascética e a identificação empática com as heroínas da ficção sentimental é substituída pela vontade emuladora das santas e místicas celebradas como paradigmas de virtude. Embora a leitura compulsiva de romances profanos por Adosinda seja, em *Amor Divino*, revezada pela escuta deslumbrada dos *exempla* piedosos e contos edificantes relatados pelo padre António a Rosária⁶⁹, o *efeito de quixotização*

⁶⁵ O modelo da relação de Rosária com o seu diretor espiritual é expressamente decalcado da prática clínica, o que explica que o padre António seja, em metaforismo terapêutico de gosto naturalista, descrito como médico ou cirurgião: “Soffriam certamente os dois, o medico e a doente, quando as feridas que estavam á vista, não marcavam o limite da molestia. Chegados a um ponto, o instrumento da sondagem encontrava razão para ir mais além. Aquele padre Antonio, atencioso e delicado do pulpito, desaparecia, por um irresistivel e mostrava-se antes, o duro saneador d’almas, o cirurgião a cauterisar as feridas do peccado.” (Queirós, 1915: 91); “Demorar-se-hia pouco tempo, uma visita de medico apressado a um doente que estima [...]” (*ibid.*: 189). Por outro lado, o próprio padre António não deixa de asseverar que “Deus era o grande medico, em tudo que se relaciona com a santidade” (*ibid.*: 121).

⁶⁶ No estudo que consagra ao discurso do anticlericalismo português, Luís Machado de Abreu refere que nele “predominam claramente três figurações do feminino que podemos caracterizar como a mulher fanatizada, a mulher seduzida, a mulher propagandista. [...] Entre as grandes acusações ao clericalismo está a de explorar a sensibilidade feminina, tornando-a instrumento dócil dos interesses eclesiásticos, através da confissão, da direcção espiritual e da pregação. Além da adesão religiosa pessoal, a mulher passaria ainda a ser usada como instrumento de domínio clerical sobre toda a família. Essa mobilização da consciência transforma rapidamente a mulher em agente fanático da religião e da Igreja. A literatura insiste particularmente na habilidade e na arte refinada dos jesuítas para atrair o coração feminino e conseguir a colaboração das mulheres, fazendo delas a principal arma da Companhia” (Abreu, 2004a: 57).

⁶⁷ Como salienta Machado Pires, o facto de os padres agirem contra a natureza constitui um “tópico da crítica naturalista anti-clerical” (Pires, 1992: 99).

⁶⁸ Manuel Laranjeira sublinhava, na sua monografia, que, no êxtase místico, “o estreitamento do campo da consciência do mundo exterior, compensado pelo acrescentamento do campo de consciência do mundo interior, produz-se pela concentração do espirito em torno d’uma ideia, Deus, amor divino, por exemplo” (Laranjeira, 1907: 72).

⁶⁹ A proliferação de *exempla* bíblico-hagiográficos, incrustados como fábulas ilustrativas na diegese – convocando episódios alusivos às figuras de Maria Madalena, Francisco de Assis, Clara de Assis, Catarina de Sena, Teresa de Ávila ou Santa Rosa de Lima – encontra a sua natural justificação no desejo de superação admirativa que o confessor espera estimular em Rosária, nela divisando profeticamente “uma Santa Clara, uma Santa Catharina de Senna” (Queirós, 1915: 143). Note-se que, se, por um lado, estes protocolos de ilustração pelo precedente subservem a pragmática de edificação pelo exemplo subjacente ao relato hagiográfico, não deixam, por outro, de contribuir para a validação documental de que é inseparável a lógica científico-experimental

– entendido como distorção perceptiva do real e vontade de despersonalização projetiva e alienante – que sobre ambas exerce a literatura (secular ou devota, pouco importa) não é, em essência, distinto:

Com o fim de justificar a exigência e de a polir, para que a sua candura a aceitasse, contava-lhe a historia de muitas santas, que tinham, como ella, sido peccadoras e gosavam presentemente a dita de viverem no reino dos céus. Os valiosos exemplos davam coragem á penitente e serviam para mostrar d'um modo pratico que, por maior que fosse o delicto, a igreja tem meios extraordinarios, para sahir d'elle e obter a salvação. [...]

N'uma linguagem clara, historiou o modo porque Satanaz quis desviar Theresa de Jesus do bom caminho do céu, e como tratara cruelmente Maria Moerl, a celebre stigmatisada do Tyrol, a quem aparecia na fórma d'um *gato preto*, só porque ella persistia na oração e na penitencia, guiada pelo seu confessor, o bom padre Capistrum. [...]

Rosaria, aquecida, por esta voz de carinho e bem timbrada, por esta palavra cheia de valor, quiz-lhe dizer n'uma confusão de lagrimas, que elle sendo o seu confessor, podia ser o seu padre Capistrum. Ella queria seguir uma vida de martyrios, ter um futuro dessa de que lhe falava. (*ibid.*: 96-97)

A escalada ascética de Rosária é, assim, apresentada como violenta e antissalutar denegação da natureza humana – e, mais especificamente, feminina – e o seu definhamento, declarado pela *vox populi* como signo de uma santidade em germinação, é esboçado por este narrador judicativamente retraído com revelador traço expressionista:

Rosaria rezava muito e alimentava-se mal. Os jejuns eram severos. Comia sómente duas vezes por dia: ao almoço uma agua d'unto com broa; depois habituou-se ao chá. Ao jantar uma garfada de arroz, algumas codeas de pão que amollecia no caldo das couves, que destemperava com agua para lhe saber mal, como José Cupertino fazia, deitando pó d'absinto na comida para lhe amargar. [...]

Em virtude da exiguidade proposital das comidas e da sua má qualidade, a gentileza do corpo de Rosaria foi-se apoucando. As feições eram tambem outras: o nariz afilara-se-lhe n'aquella agudesa sinistra, que denuncia molestia profundamente desorganizadora. Os seus olhos tinham o brilho de fogo interior e destacavam-se na pallidez do rosto, como esmeraldas sobre seda branca. Os beiços desbotados e seccos pareciam cobertos de escamas de peixe. A testa espalmada e os cabellos cortados rentes, augmentavam-lhe o aspecto cadavérico. No dorso das mãos brancas transpareciam, atravez da pelle, os cordões azulados das veias, onde corria um sangue pobre. [...]

do romance naturalista. Mais obliquamente eles não deixam, ainda, de insinuar a magnificação deformante que estes escritos ditados pela fé impõem a um modelo de real instabilizado pelo místico e pelo numinoso. Fica, contudo, por determinar se esta irrupção desorganizadora do sagrado no quotidiano prosaico não fica a dever-se mais à intermediação desfigurante do estrabismo místico do que a um efetivo aceno do transcendente. Como, com pertinência, observa Maria Helena Santana, “As citações de textos de vidas de santos permitem também confrontar a dupla perspectiva da Igreja e da Ciência face ao fenómeno místico: a ascese e a alucinação, respectivamente. À luz da ciência, os êxtases de Rosária não passam de ataques nervosos, fruto de uma imaginação atormentada e de um corpo depauperado. Só o fanatismo ou a ignorância alimentam outras leituras” (Santana, 2007: 303).

Os sucessivos jejuns e as resas aturadas haviam sugado a graça encantadora do seu corpo, o vigor contente, de quando vivia no erro. Aquelle organismo era uma lareira apagada, onde não brilhava o riso jubiloso da fogueira, que se levantasse em labaredas sussurrantes. Do seu olhar desertara o contentamento da vida comum, com suas victorias e derrotas. Era o lar triste, sem o brazido crepitante e sem as azas leves das chammas, a erguerem-se para o espaço.

Um extenso aparato imagístico de inspiração nosológica, combinado com sugestões de vampirismo e bestialização grotesca, conformam uma patografia do misticismo degenerescente, em que somático e semântico se indistinguem⁷⁰. Acercando a santidade factícia da mística de Refuinho da autoflagelação neurótica, descredibiliza-se a sua entronização popular e mina-se o seu prestígio aurático, lançando-se forte suspeita sobre o que, na realidade, não pode senão interpretar-se como fraudulenta fabricação e pasto de “futuros Bollandistas” (*ibid.*: 204)⁷¹. Teixeira de Queirós amplifica, com deleitado desembaraço clínico, o rol

⁷⁰ Ressalve-se que, à semelhança do se verificava já em Santa Adosinda, a impiedosa dissecação da degradação física da protagonista não é, em *Amor Divino*, incombinável com uma estetização da doença de contornos eufemizantes. Assim se explica que imagens de abjeção concorram, no caso de Rosária, com a figuração etérea da mulher-lírio de recorte pré-rafaelita: “Seguiram-se bastantes minutos de perturbação; mas a tosse diminuiu, o sangue acabou, e Rosaria, branca como um lírio, entrou n’um somno reparador. Parecia uma santa, recordava uma defunta!...” (Queirós, 1915: 194).

⁷¹ O romance insiste na feroz obstinação do padre António na conversão de Rosária. Com efeito, ao inflacionar os sinais da sua suposta santidade e ao exprimir inabalável crença na sua canonização, o missionário parece bem mais empenhado em propagandear a eficácia da sua ação apostólica e, por essa via, angariar o reconhecimento da hierarquia eclesiástica, do que na desinteressada consagração da virtude transcendente da jovem camponesa: “Esta conversão de Rosaria, tinha essa característica a marcar-a, e por isso, eu posso afirmar com a certeza que me dá uma profunda convicção, que um dia a Igreja resará por mais uma santa, o que tudo será pela Sua honra e gloria, por ser Ella o grémio da eterna verdade pregada por Jesus Christo»” (Queirós, 1915: 120); “– Parto contente. Levo uma grande certesa. Fallaremos de Rosaria no Correio Celestial... Apenas uns apontamentos, para futuros Bollandistas. Com obras d’estas assombraremos os incredulos! Será dia de festa no céu, quando ella se despedir da terra. Os demonios e os ímpios morderão os punhos de raiva, e nós vestiremos galas. Nem tudo hão de ser amarguras, para as almas religiosas. Estes tempos calamitosos, em que a mentira e a heresia assentaram arraiais entre christãos, não hão de durar sempre! *Sursum corda!*” (*ibid.*: 204). Teixeira de Queirós não deixa, aliás, de relatar, com mal dissimulada ironia, os “rumores de santidade” que a uox populi propaga em torno de Rosária, mencionando várias das suas expressões culturais: os putativos milagres in uita atribuíveis à mística de Refuinho, os inúmeros pedidos de intercessão e as peregrinações ao solar em que Rosária se refugia: “Na realidade os rumores acerca da santidade da filha do Thomaz do Monte, com a prova á vista d’alguns casos eficazes da sua intervenção perante o divino, com o que se resolveram problemas de vida trivial, espalhavam-se como sussurros de vento brando, que em breve engrossariam como soprar de rabanadas. A fidalga contava maravilhas, que outras pessoas acrescentavam. D. Maria affirmou um dia, que entrando-lhe no quarto, no momento em que ella orava de joelhos na cama, a vira suspensa no ar, como um froco branco de nuvem. Referiu este caso, em carta ao padre Antonio, que o admitiu como uma quasi certeza, <pois o mesmo acontecera a S. José Cupertino e a muitos outros bemaventurados, entre os quais podia citar Maria Moërl, a mystica do Tyrol, que, segundo Goerres seu biografo, foi vista, após uma procissão solemne a que assistira, erguida no ar e linda como uma rosa. Este exemplo, repetido pelo bom missionario, teve positivo valor de confirmação documental, e foi levado de boca em bôca, como o pollen fecundante de certas plantas, que vae de flor em flor, levado por lindos insetos” (*ibid.*: 182).

sintomatológico desta santidade doente – que inclui, por exemplo, “as hemoptises periódicas, as nevralgias craneanas, as insomnias e estrangulações demoníacas acompanhadas de gestos *afflictos*” (*ibid.*: 187)⁷² –, até porque, como lembra o abade Celestino, socorrendo-se de um aforismo de Pascal – que, em judiciosa transposição apócrifa, atribui a “S. Pascoal, um grande santo, que viveu em terras de França, nos tempos antigos e ahi converteu muita gente” (*ibid.*: 192) – “O estado natural de todo o christão é estar doente”. (*ibid.*: 192)

Ora, no caso de Rosária, o seu comprazimento algólatra⁷³, a sua misandria conjugada com o repúdio fóbico do corpo e da sexualidade⁷⁴, bem como a sua inédia radical⁷⁵, são sobejas atestação de um misticismo doente e de um processo de *desincarnação* auto-degradadora⁷⁶ que Teixeira de Queirós pretende expressa, mas tacitamente, evocativo da

⁷² É corrente, em *Amor Divino*, a inspeção demorada da fisiologia da santidade, testemunhando um processo de redução biologista da transcendência. Atente-se, a título exemplificativo, no seguinte passo: “Dormia somnos agitados e cheios de visões. Era amenorrheica; mas em certos dias do mez deitava sangue pela bôca. O seu corpo estava chagado nos quadris, por não se poder levantar da cama. No semblante, d’uma mobilidade inquieta, fulguravam dois olhos vivos como brasas. Porém, quando orava e via aparições celestes, ou quando a assombravam medos demoniacos, as linhas faciais riscavam-lhe sombras na pelle chlorotica” (Queirós, 1915: 185).

⁷³ “Rosaria sentia-se engrandecida na comparação. Este começo de martyrio era-lhe agradável, revigorava-a na fé, enobrecia-a nos sentimentos. Chorava doces e agradecidas lagrimas, que offerecia ao Altissimo. [...] Queria soffrer mais, queria soffrer muito e ver acrescentada a somma das injurias que encontrava na vida” (Queirós, 1915: 102).

⁷⁴ “Principiou a sentir repugnancia pelo seu proprio corpo, que fôra, durante algum tempo, habitação de Satanaz. [...] Se, em caminhos desertos, encontrava homens, fechava os olhos e dava-lhes a salvação sem os ver. Se acontecia ser o Bento, aquelle a quem déra a palavra de preferencia para marido, (o que devia ser peccado, por incluir a ideia de amor carnal) então fugia como louca, sem attender ao que elle podesse pensar. Aquelle rapaz simples, quasi receioso na presença d’ella, metia-lhe medo, tomava a seus olhos o aspeto d’um agressor á sua virtude e cubiçador da sua castidade” (Queirós, 1915: 73).

⁷⁵ A inédia consiste na “possibilidade de viver sem alimentos associada à vida mística e considerada pelos cren-tes como dom sobrenatural e sinal de santidade” (Marques, 2012: 164). Cf., a título exemplificativo, o passo seguinte de *Amor Divino*: “Conservava tenazmente deante dos olhos, os grandeza exemplos dos abstinentes celebres, que o missionário escolhera para lhe dar força de persistir no aspero caminho do jejum. Era Santa Rosa de Lima que desde os seis annos, passava tres dias por semana a pão e agua, e depois dos quinze não tornou a comer carne. Nas ultimas quaresmas da sua vida, despresando os saborosissimos frutos do Peru, sustentava-se de algumas pevides de laranja por dia. Poucos annos antes da sua gloriosa morte, conservava-se, da quinta ao domingo, em oração permanente, sem provar sombra de comida. Citara-lhe tambem Santa Catherina de Senna, que dos quinze aos vinte annos viveu exclusivamente a pão e agua, e nos derradeiros tempos da sua vida de milagres, tinha, como unico alimento, a hóstia consagrada. O mais extraordinario d’esses exemplos foi o de Nicolau Deflue que não comeu absolutamente nada durante os ultimos desenove annos e oito mezes do seu existir maravilhoso” (Queirós, 1915: 111-112).

⁷⁶ Sintetizando as conclusões de um estudo de Jean-Pierre Albert, Tiago Pires Marques destaca a recorrência, na tradição mística feminina, de “certa desmesura na experiência da dor e do sofrimento, na forma de mortificações e de atos repugnantes visando a degradação física, de suplícios e de doenças que adquirem um valor penitencial. Segundo Albert, a experiência mística da dor e da degradação da carne, acentuando o caráter heroico da personalidade em causa, e por conseguinte a natureza viril da espiritualidade, revela que a santidade feminina é construída no interior de um modelo estruturalmente masculino. Este aspecto é, para o autor, revelador da posição da mulher neste universo simbólico: em virtude de uma impureza constitutiva, de que o sangue

afeção histérica, subtraindo-se à formulação de um diagnóstico concludente. A insinuação deste parentesco, que possibilita ao romancista-relator manter a neutralidade judicativa prometida no prólogo da segunda edição⁷⁷, consegue-se ainda pela mobilização ficcional da semiologia da doença difundida pelas investigações clínicas e pelos registos iconográficos de Salpêtrière com que o autor da *Comédia do Campo*, sem dúvida, se encontrava familiarizado⁷⁸. Com efeito, as reincidentes sequências diegéticas que, em *Amor Divino*, se ocupam do relato dos arrebatamentos extáticos de Rosária procedem à evidente transposição narrativa da gesticulação caótica que Charcot, num gesto de musealização da histeria, laboriosamente descrevera e fotografara. Substantivando ficcionalmente o regime de representação instituído pela retórica visual do alienista⁷⁹, o corpo da mística de

menstrual é a marca mais visível, a mulher não pode, mantendo as características da sua natureza feminina, projetar-se no campo do divino. Desta lógica decorre a negação da capacidade de mediar no acesso ao sagrado, patente na recusa do sacerdócio feminino. Porém, essa mediação torna-se possível num regime excepcional ou anômalo, o do casamento místico com Cristo, em que a mulher morre carnalmente oferecendo sua virgindade ao Redentor. Este regime de santificação inclui um processo de desincarnação, através do qual a mulher transcende, através de atos heroicos de mortificação e autodegradação, seu corpo feminino. [...] A sacralidade feminina no mundo cristão repousa, pois, segundo esse autor, na negação das funções biológicas naturais da mulher, em particular, as da reprodução” (Marques, 2012: 149).

⁷⁷ Como refere Manuel Curado, “A mensagem que o seu romance [*Amor Divino*] transmite é claramente céptica. O leitor é deixado na dúvida sobre se os jejuns de Rosária a conduziram de facto a Deus ou se, pelo contrário, a patologias alucinatórias por falta de alimento. Este grande quadro naturalista da vida das aldeias minhotas é omissa a este respeito” (Curado, 2010: 17). Ótica distinta é a de Maria Helena Santana, para quem “De acordo com a tese formulada, é como doente e não como iluminada que a personagem deve ser interpretada. Dessa interpretação se encarrega o narrador onisciente, já que não há no romance outra voz autorizada, como é habitual nos textos naturalistas. [...] é o próprio narrador que classifica de imaginação e histeria as visões e ataques de Rosária” (Santana, 2007: 183). Em rigor, embora seja inequívoca a adesão do narrador (e do autor textual com ele solidarizado) à tese da histeria, só numa ocasião os ataques de Rosária surgem no romance explicitamente classificados como “hysterismos” (Queirós, 1915: 169), mesmo se, em justaposição intencionalmente ambígua, eles são, logo de seguida, também por ele descritos como “luctas acervas com o demonio” (*ibid.*: 169).

⁷⁸ Como observa Maria Saraiva de Jesus, “no romance *D. Agostinho* (1894), de Teixeira de Queirós, Charcot é referido como um grande cientista” (Jesus, 1998: 50).

⁷⁹ Como refere Elaine Showalter, “through his theatrical lecture-demonstrations [...], and even more through the photographic atelier that captured images of the hysterical women for the volumes of iconographies, Charcot emphasized the visual manifestations of hysteria and the hysterical body as an art object. His representations of gender were allied to aesthetic conventions about the female body, whether in painting, photography, or drama. Charcot not only borrowed from art in making the female body the focus of his investigation, but through his photographic atelier also contributed to the historical emergency of a «regime of representation» in which, according to the art critic Griselda Pollock, «the hysterized body of woman [...] was made the object of pathological scrutiny and deciphered in terms of masculine gaze and speech»” (Showlater, 1993: 310). Por seu turno, Cristina Mazzoni salienta que “The hysterical attack is made eminently visible in Charcot’s formulation because it unfolds in specific spaces: first of all, in the space of the Salpêtrière, where the hysteric shares, not without nosologically confusing consequences, the space of the epileptic; second, in the sharply defined space of the clinical-anatomical method, which turns the patient’s body into a map of hysterogenic zones, an imaginary geography of the body ready to be photographed, drawn, and classified – that is, re-produced” (Mazzoni, 1996: 23).

Refuinho converte-se, assim, no texto vivo onde são escandidas, com pedagógico rigor, todas as etapas do *grand mal* histórico tipificadas por Charcot, da fase epileptóide ao delírio extático⁸⁰, declinados os seus sintomas inconfundíveis como a *boule hystérique*⁸¹, ou ilustradas as posições corporais assumidas durante a fase de *clownismo*, como a de *arc de circle*⁸². Em conjunto, permitem a restituição mimética do ataque histórico como

⁸⁰ “Depois de muitos gritos e convulsões, Rosária, ligeiramente ferida no rosto, foi-se aquietando, tomando a attitude de prece quando orava, dizendo palavras murmurantes, que se não comprehendiam. Agitava ainda a cabeça e dava soluços, como no fim d’um grande choro; mas os seus musculos appareciam frouxos, como cordas bambas. Era uma especie de desleixo organico, parecia que o vigor da vida, a tivesse transitoriamente abandonado. Ouviam-se-lhe palavras de desvario, escondia o rosto com as mãos, bastas lagrimas lhe corriam dos olhos” (Queirós, 1915: 138); “A principio, as convulsões tomavam a forma de ataques demoniacos: atirava-se abaixo da cama e era preciso segurarem-na para não se ferir; mas depois principiaram a tomar o character de extasis, com os olhos em alvo, voltada para a imagem de Jesus soffredor, que estava em cima da commoda, tendo ao lado Santa Thereza [...]” (*ibid.*: 185); “Quando transpuseram a porta, o padre Antonio primeiro, viram-na n’um êxtase dos mais belos! Coberta, a sua nudez, d’uma pobre camisa afogada no pescoço, o tronco estava erecto, os olhos um pouco estrabicos, voltados ao alto. A bôca, levemente torcida n’uma supplica risonha, tinha expressão gloriosa e bela! As suas mãos estavam erguidas em prece, para o infinito deslumbrante, da sua visão interior! Abriu automaticamente os braços depois, e um grito agudo atravessou, como flecha, o ar quieto. A sua intelligencia estaria suspensa para as coisas terrenas; mas aquella alma unia-se, n’esse momento, directamente a Deus, e gosava da infinita alegria celestial! Havia n’aquelle todo d’estatua, intensidade de admiração, grandeza d’amor, força de exaltação... tal como o descrevem, nos grandes extáticos, desde S. Paulo a Santa Thereza!” (*ibid.*: 201).

⁸¹ No ataque histórico, “a «boule hystérique» was said to rise ominously in the throat [...]” (Goldstein, 1982: 211). Cf. os seguintes passos do romance onde a “bola na garganta” de Rosária é expressamente evocativa desse sintoma: “– Muito obrigadinha. Sinto uma bola na garganta, que lhe não sei dizer o que é. – Háde ser o inimigo, a rabiá dentro de ti; porque sabe o que lhe vae acontecer.” (Queirós, 1915: 84); “Por isso é que, ao ouvir seu tio ameaça-a com os cabos da policia, que ella acreditou estarem ali fóra, para a levarem, com as suas grossas mãos de cavadores, é que lhe veio uma perturbante afflicção, uma bola lhe subiu até à garganta para a abafar, uns silvos agudos lhe ressoaram nos ouvidos, e, finalmente, uma onda negra a cegou. Logo os seus braços e as pernas começaram a mexer-se, dava gritos e agitava-se em todo o corpo” (*ibid.*: 136-137).

⁸² Na fase de clownismo, assim designada por Charcot em virtude da exuberância circense das contorções do corpo da doente histórica, é comum a posição em *arc de circle*, isto é, o arqueamento das costas. Como refere Sigrid Chade, o alienista de Salpêtrière detetou postura similar em cenas de exorcismo ou em representações da crucifixão ou martírio hagiográfico. Cf. (Schade, 1995: 511). Didi-Huberman explica que Freud considerava a posição em *arc de circle* como uma pose invertida (e ambígua) de *jouissance*: “There is the arc de circle, notably, which is more typical but no less enigmatic, which Freud, according to the principle of «antagonistic inversion», saw as an «energetic repudiation..., through antagonistic innervations, of a posture of the body that is suitable for sexual intercourse». It is still a posture of *jouissance*, but topsy-turvy” (Didi-Huberman, 2003: 266). Cf. o seguinte passo do romance onde, no decurso de um dos ataques de Rosária, se descreve, sem expressamente ser designada nesses termos, a posição em *arc de circle*: “O ataque era violento [...]: tinha a face vultuosa e congestionada, os beiços roxos, as palpebras cahidas como n’um sonho. Os ecclesiasticos não conseguiam domar-lhe a força e soffriam repellões, quando ella se firmava nos calcanhares, retesando os musculos como cascavel ferida. Havia momentos de frouxidão aos quaes se seguia novo retesamento das pernas, formando arco com o tronco. Por fim deixou-se cahir, como morta, nos braços caridosos das fidalgas, que todas juntas a ampararam. Durante essa tempestade organica, a sua respiração era estertorosa, produzira gritos sibilantes, na sua bôca havia o regougo de palavras incompreensíveis. Foram-se encurtando os accessos no seu

reconhecível *tableau vivant*⁸³. Taticamente aparentado ao compêndio médico, indiciando uma indisfarçável *libido spectandi* na preensão quase escultórica do corpo em convulsão, a narrativa de Teixeira de Queirós insinua a possibilidade silenciada, mas de entre todas a mais plausível, de um misticismo aberrante que precipitará a morte da protagonista e a que não falta sequer a convencional etiologia sexual. Com efeito, para além do onirismo erótico-premonitório de Rosária⁸⁴, sintomático do recalçamento libidinal e da natureza sublimatória da sua compulsão mística, o texto sugere que ao “frenesi organico” (*ibid.*: 170) despertado na camponesa pela “alma delicada e viril” (*ibid.*: 170) do missionário não será estranho um ínvio desejo sensual reconvertido em deslocada aspiração núbil. A metáfora axial da *sponsa Christi*, corrente no formulário expressivo da mística feminina, é, na glosa doméstica desta santa rústica, recontextualizada em função de um quadro de amenidade conjugal e as núpcias espirituais com o Esposo reinterpretadas como fantasia desiderativa de servidão, concorde com incompletude congénita da natureza feminina⁸⁵:

tamanho e na sua frequencia. Ao fim de pouco tempo estava sossegada; mas ainda com alguns vomitos secos, suspiros e, depois, soluços cheios de lagrimas. Voltava á tranquillidade viva, como se sahisse d’um lethargo, mal comprehendendo o que se havia passado” (Queirós, 1915: 121-122).

⁸³ Cristina Mazzoni considera a histeria “a mimetic modalità, a manipulable representational strategy, rather than a univocal referential diagnostic trem” (Mazzoni, 1996: 5).

⁸⁴ “ – Então que sou eu, tia Lindoria! Nunca fiz uma confissão geral. Tenho sempre andado em divertimentos, romarias e esfolhadas, como a cantadeira da Cerda! A minha alma deve estar no inferno. Até sonhei uma noite d’estas, que a tinha lá visto. A beata sorriu da simplicidade: – Cala-te moça! Pode lá ser! Se estivesses no inferno, não te via agora aqui a conversar comigo. Se isso podesse ser verdade, é que já tinhas morrido. – Pois olhe que o sonhei – insistiu. Até estava nua, como minha mãe me pariu. E tive muita vergonha; porque havia lá homes, com os olhos arregalados” (Queirós, 1915: 76); “A rapariga voltou a casa, com a alma cheia d’esperanças. Mas de noite, de novo se lhe alarmou a imaginação, vendo na escuridade representações diabolicas, de homens a puxarem-na pelos braços, para a levarem consigo” (*ibid.*: 78); “Fôra o caso de, na noite precedente, ter tido um sonho muito peor que os outros: eram demonios lubricos a provocarem-na com risos de convite, mostrando-lhe um mancebo loiro, bello e formoso. Acordou em grande sobresalto, padecendo d’uma sêde horrível. Foi á cosinha beber uma tigella d’agua, com a simples precaução de cobrir os hombros com uma saia. Ao entornar o cantar para si, um nojento sapo, que ella não sabia como fôra poisar ahi, cahiu-lhe no casto peito, mal resguardado. Deu um grito, que seu pae ouviu, vindo depressa e encontrando-a n’aquelle desarranjo, em camisa, porque a saia lhe cahira ao chão, com o estremeção do susto. Devia ser signal de grande peccado que ella tivesse commettido. Sempre ouvira dizer que, os que não viviam em graça, encontrariam sapos no caminho. A ella acontecera-lhe peor, pois lhe cahira no seio. Esse bicho pelo qual sentira, em toda a sua vida, grande nojo, podia muito bem representar o tal rapaz loiro, que os demonios lhe haviam offerecido no sonho. Lindoria, apesar de sempre impiedosa no conselho, consolou-a: – Não seas tola, moça. Não entendes mais, é o que é. Isso de sapos é um modo de fallar” (*ibid.*: 80).

⁸⁵ Como bem assinala Maria Helena Santana, “Vocacionadas para o amor conjugal e maternal, a mulher deixa de cumprir a função que lhe destinou a natureza quando privada ou desviada desse ideal doméstico. Compreende-se por isso que as desordens femininas tenham sempre uma origem mais primária, e a paixão religiosa não foge à regra: em primeiro lugar é uma desordem afectiva, na medida em que representa uma forma de substituição falaz; por outro lado pode ser vista como doença nervosa, fronteira facilmente transponível, pois estaria inscrita na psicofisiologia do seu sexo” (Santana, 2007: 301).

Um frenesi orgânico a invadia; desejava ter ali perto a consolação d'aquella palavra límpida; sentir o forte arrimo d'aquella alma delicada e viril. Cubiçava-o com paixão, e, se adormecia, vinham-lhe sonhos carnaes em que lhe dava beijos. [...]

Como durante o tempo que elle estivera em Refuinho, tinha sido a encarregada de lhe arrumar o quarto, accordavam-se-lhe desejos de continuar a ser sua serva, para ter o goso infinito de lhe obedecer. Relembrava os sitios em que o vira resando de joelhos, com o rosto compungido, encostado á cama; a agua quente que logo de manhã, ás vezes com noite, lhe levava para se lavar; as botas engraxadas, que collocava junto da commoda; o sitio da gaveta onde lhe punha as meias e as voltas, que ella mesma engommava, ensinada pelas outras criadas, que já tinham servido ecclesiasticos. (*ibid.*: 170)

Formulado a partir da aliança cúmplice de psiquiatria e literatura, posicionando-se num ponto de observação androcêntrico e reificando, com traço quase caricatural, um paradigma essencialista de feminilidade, o diagnóstico da histeria mística consubstancia um poderoso dispositivo ideológico de catalogação biossocial. Como muito justamente salienta Maria Helena Santana,

Em conjunto, a literatura e a ciência do século XIX transformaram a histeria em figura central do discurso sobre o “outro” sexo. Com efeito, não só serviu para ancorar um conjunto de ideias preconcebidas em torno das suas necessidades e motivações (a ideia de que são carentes de afecto e protecção; de que são vocacionadas para o amor, etc.), como encorajou o discurso paternalista dos ideólogos acerca da sua nobre função social: a maternidade, a sociabilidade, a harmonia familiar. [...] Se percorrermos a história do conceito, verificamos que raramente o discurso da ciência terá sido tão conivente com a cultura androcêntrica dos seus autores. (Santana, 2007: 317-318)

Herdeira involuntária de um erotismo desorganizado que é inescapavelmente o do sexo a que pertence, desapossada do exercício de uma palavra que seja sua e coagida a exprimir-se por meio daquela que um ventriloquismo masculino⁸⁶ lhe empresta, à mulher excêntrica aos imperativos do seu género – seja ela histerica ou santa – só lhe resta enunciar enviesadamente o seu desejo, fazendo o seu corpo falar por si.

Mas a sentença mórbida da histeria, amparada por uma ciência psiquiátrica fortemente politizada⁸⁷, torna ainda audíveis, no dealbar de um novo século onde a ressaca cientista abre

⁸⁶ “All this leads us to the question of the hysteric’s – and the mystic’s – «ventriloquized body», to use Janet Beizer’s figure, chosen «to evoke the narrative process whereby woman’s speech is repressed in order to be expressed as inarticulate body language, which must then be dubbed by a male narrator»” (Mazzoni, 1996: 49).

⁸⁷ Acentua Tiago Pires Marques que “em Portugal, a psiquiatria do início do século XX foi intensamente politizada. Várias personalidades políticas da primeira linha do republicanismo eram psiquiatras ou neurologistas. Miguel Bombarda, Júlio de Matos e Egas Moniz são os mais conhecidos, mas não os únicos. Um dos elementos centrais do programa político do republicanismo era a laicização da sociedade portuguesa, sendo o clero católico e, em particular, as congregações religiosas, os seus adversários naturais. [...] Nesse período, surgiram vários trabalhos psiquiátricos patologizantes dos sentimentos e crenças religiosas. Por exemplo, em 1907, o médico e escritor Manuel Laranjeira defendeu, na Escola Médico-Cirúrgica do Porto, uma tese intitulada sugestivamente *A doença da santidade*. E, antes e depois de Laranjeira, vários psiquiatras republicanos, de António Maria de Sena a Júlio de Matos e Miguel Bombarda, dissertaram também sobre o problema do «delírio religioso», dos estados místicos e da «loucura religiosa»” (Marques, 2012: 162).

caminho ao retorno do recalçado metafísico, as inflexões de um diferendo epistemológico que conduz da fé ao saber positivo e, de novo, à fé. Os corpos amotinados pela loucura mística de Adosinda e de Rosária são, portanto, também a página onde se ensaia, para encerrar com as palavras de Teixeira de Queirós, “a procura d’um caminho entre a *crença* e o *conhecimento*, entre a *fé* e a *sciencia*” (*ibid.*: II).

Bibliografia

- ABREU, Luís Machado de (2004a). “O discurso do anticlericalismo português (1850-1926)”. In *Ensaaios Anticlericais*. Lisboa: Roma Editora, 35-68.
- (2004b). “A filosofia positiva na modelação do anticlericalismo em Portugal”. In *Ensaaios Anticlericais*. Lisboa: Roma Editora, 99-116.
- BLANCHARD, Pierre (1958). *Sainteté aujourd’hui*. Paris: Desclée de Brouwer.
- BLOCH, R. Howard (1987). “Medieval Mysogyny”. *Representations* 1-24.
- BONORD, Aude (2011). *Les “Hagiographes de la main gauche”. Variations de la vie des saints au XXe siècle*. Paris: Classiques Garnier.
- BOTELHO, Abel (1979). *Obras de Abel Botelho*. 2 vols. Porto: Lello & Irmão.
- BOTELHO, Abel (2008). *Santa Adosinda. Novella Rustica*. Tabuaço: Câmara Municipal de Tabuaço.
- CASTILHO, Guilherme de (coord.) (1983). *Eça de Queirós. Correspondência*. 2º volume. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- COMFORT, Kathleen Ann (Spring-Summer 2002). “Divine Images of Hysteria in Emile Zola’s *Lourdes*”. *Nineteenth-Century French Studies* 30.3-4, 329-345.
- CONCEIÇÃO, Alexandre da (1881). “Realistas e Romanticos. Estudo litterario a proposito da – Comedia do Campo, Scenas do Minho, volume 2º – Amor Divino, (Estudo pathologico d’uma santa) por Bento Moreno”. In *Notas. Ensaios de critica e de literatura*. Coimbra: Imprensa Académica, 103-117.
- CORREIA, Anabela Barros (2008). *O espelho deformante. Imagens do grotesco em Fatal Dilema, de Abel Botelho*. Lisboa: Faculdade de Letras (dissertação de mestrado)
- CURADO, Manuel (2010). “A medicalização do sagrado no século XIX português”. In *Congresso Internacional Ordens e Congregações Religiosas em Portugal. Memória, Presença e Diásporas*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1-21.
- DELILLE, Maria Manuela Gouveia (janeiro de 1993). “A figura da «femme fragile» e o mito de Ofélia na lírica juvenil e no «Só» de António Nobre”. *Colóquio/Letras* 127-128, 117-134.
- DIDI-HUBERMAN, Georges (2003). *Invention of Hysteria. Charcot and the Photographic Iconography of the Salpêtrière*. Cambridge-Massachusetts: The MIT Press.
- DUNN-LARDEAU, Brenda (1999). *Le Saint fictif. L’hagiographie médiévale dans la littérature contemporaine*. Paris: Honoré Champion.
- DUPUIT, Christine (novembre 1988). “Huysmans et Charcot: l’hystérie comme fiction théorique”. *Sciences Sociales et Santé* VI, 3-4, 115-131.
- FIGUEIREDO, Maria Vitória (2004). “O anticlericalismo em Teixeira de Queirós”. In ABREU, Luís Machado de (coord.). *Variações sobre tema anticlerical*. Aveiro: Universidade de Aveiro, 121-129.
- FOUCAULT, Michel. (1988). *História da Sexualidade. I. A Vontade de Saber*. Trad. de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- GALLINI, Clara (Apr. 1994). “Lourdes e la medicalizzazione del miracolo”. *La Ricerca Folklorica* 29, 83-94.

- GEFEN, Alexandre (2009). “L’hagiographie, mort et transfiguration d’un genre littéraire. De G. Flaubert à P. Michon”. In KOBLE, Nathalie, SÉGUY, Mireille (dirs.). *Passé présent, Le Moyen Âge dans la fiction contemporaine*. Paris : Éd. ENS (coll. Aesthetica), 55-66.
- GOLDSTEIN, Jan (June 1982). “The Hysteria Diagnosis and the Politics of Anticlericalism in Late Nineteenth-Century France”. *The Journal of Modern History* 54, 2, 209-239.
- JESUS, Maria Saraiva de (1998). *A representação da mulher na narrativa realista-naturalista*. Aveiro: Universidade de Aveiro (dissertação de doutoramento).
- LARANJEIRA, Manuel Fernandes (1907). *A Doença da Santidade (Ensaio psychopathologico sobre o misticismo de forma religiosa)*. Porto: Typ. do Porto Medico.
- LOPES, Óscar (1987). “Inconsequências e transformações do Naturalismo”. In *Entre Fialbo e Nemésio. Estudos de Literatura Portuguesa Contemporânea*. Lisboa: IN-CM, 161-172.
- MARQUER, Bertrand (2008). *Les romans de la Salpêtrière. Réception d’une scénographie clinique: Jean-Martin Charcot dans l’imaginaire fin-de-siècle*. Genève : Droz.
- MARQUES, Tiago Pires (julho/dezembro 2012). “De corpo e alma na margem: catolicismo, santidade e medicina no Norte de Portugal (c. 1900-c. 1950)”. *Topoi* 13, 25, 147-167.
- MAZZONI, Cristina (1996). *Saint Hysteria. Neurosis, Mysticism and Gender in European Culture*. Ithaca: Cornell University Press.
- NIETZSCHE, Friedrich (2000). *O Anticristo. Ecce Homo. Nietzsche Contra Wagner*. Lisboa: Relógio d’Água Editores.
- PIRES, António Machado (maio de 1976). “Teoria e prática do romance naturalista”. *Colóquio/Letras* 31, 59-70. (1992). *A ideia de decadência na Geração de 70*. Lisboa: Vega.
- QUEIRÓS, Teixeira de (1915). *Amor Divino (Estudo pathologico de uma santa)*. Lisboa: Parceria Antonio Maria Pereira.
- ROGER, Alain (2004). “Huysmans: Une «esthétique du cloître»”. *Revue d’Études Françaises* 9, 7-16.
- SANTANA, Maria Helena (1992). “Humores, biotipos e personagem naturalista”. In MONTEIRO, Ofélia Paiva (org.). *Poesia da Ciência, Ciência da Poesia*. Lisboa: Escher, 63-74.
- (2007). *Literatura e Ciência na ficção do século XIX. A narrativa naturalista e pós-naturalista*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- SCHADE, Sigrid (December 1995). “Charcot and the spectacle of the Hysterical Body. The ‘pathos formula’ as an aesthetic staging of psychiatric discourse – a blind spot in the reception of Warburg”. *Art History* 18, 4, 499-517.
- SCHMITT, Jean-Claude (1983). “Présentation”. In *Les Saints et les Stars. Le texte hagiographique dans la culture populaire*. Paris : Beauchesne.
- SERRÃO, Joel (1978a). “Relance sobre a obra de Teixeira de Queirós”. In *Temas Oitocentistas II*. Lisboa: Livros Horizonte, 99-109.
- (1878b). “Apontamento sobre os romances de Júlio Lourenço Pinto e de Abel Botelho”. In *Temas Oitocentistas II*. Lisboa: Livros Horizonte, 111-116.
- SHOWALTER, Elaine (1993). “Hysteria, Feminism, and Gender”. In GILMAN, Sander L., KING, Helen, PORTER, Roy, ROUSSEAU, G. S., SHOWALTER, Elaine. *Hysteria Beyond Freud*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 286-335.
- TORRES, Eduardo Cintra (2007). “A multidão religiosa de Lourdes em Zola e Huysmans”. *Análise Social* XLII (184), 733-755.
- (2010). “Zola, Lourdes and the New Religious Crowd in Ideological Debates in Portugal (1894-1932)”. *Conserveries mémorielles* 8 (disponível em <http://cm.revues.org/758>).

- WALUSINSKI, Olivier (2013). "Hysteria in *Fin de Siècle* French Novel". In BOGOUSLAVSKY, J., DIEGUEZ, S. (eds). *Literary Medicine: Brain Disease and Doctors in Novels, Theater, and Film. Frontiers of Neurology and Neuroscience*. Basel: Karger, vol. 31, 35–43.
- (2014). "The girls of Salpêtrière". *Frontiers of Neurology and Neuroscience* ("Hysteria: The Birth of a Modern Enigma") 33 (2014), 1-7.

.....

RESUMO

A obsessão finissecular pela neurose mística, patente na obra de múltiplos autores naturalistas, sondou o que nessa patologização da virtude se reconhecia como expressamente sexuado e, portanto, reconduzível a uma psicofisiologia especificamente feminina. Amparado por estereótipos essencialistas de gênero, o diagnóstico da histeria facultava, mormente nas suas interseções com o misticismo feminino, um poderoso dispositivo ideológico de catalogação biossocial que a ficção literária não deixou de ecoar. Propõe-se, no presente trabalho, um reexame das relações entre histeria e santidade, a partir da análise de duas narrativas naturalistas: *Santa Adosinda*, de Abel Botelho, e *Amor Divino*, de Teixeira de Queirós.

ABSTRACT

The *fin-de-siècle* obsession for mystical neurosis, conspicuous in the work of innumerable naturalistic writers, has intentionally highlighted what in that pathologization of virtue appeared as unquestionably gendered and could hence be ascribed to a specifically female psychophysiology. Drawing from essentialist gender stereotypes, the hysteria diagnosis has acted, particularly when interrelated with female mysticism, as a powerful ideological tool of biosocial cataloging which literary fiction has predictably echoed. In this article, we seek to reexamine the relationship between hysteria and sanctity, as represented in naturalistic fiction, by focusing on two paradigmatic novels: Abel Botelho's *Santa Adosinda* and Teixeira de Queirós's *Amor Divino*.